Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Vinzenz Hamp
Professor der alttestamentlichen Exegese
an der Universität in München

Dr. Rudolf Schnackenburg
Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität in Würzburg

Neue Folge 1959 Jahrgang 3

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
BZ
Los Gatos, Calif.

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

52184

Ser. 2
v. 3
1959

INHALT

Professor Johann Goettsberger † 1

Zum Problem Verheißung u. Erfüllung. Von Prof. Heinrich *Groß*, Trier 3

Der Dekalog in den Phylakterien von Qumrân. Von Prof. Heinrich *Schneider*, Mainz 18

Zur Textkritik von Ps 45 (44). Von Prof. Johannes *Schildenberger* OSB., Beuron 31

Ruf Gottes und Stand des Christen. Bemerkungen zu 1 Kor 7. Von Dozent E. *Neuhäusler*, Dillingen/Donau 43

Die Verhandlung vor Pilatus Jo 18, 28—19, 16 im Lichte johanneischer Theologie. Von Kaplan Josef *Blank*, Würzburg 60

Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior. Von Prof. Josef *Schmid*, München 161

Ebed Jahwe-Forschung 1948—1958. Von Prof. Herbert *Haag*, Luzern 174

Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt. Von Prof. Friedrich *Nötscher*, Bonn. 205

Der Ursprung des Pharisäismus. Von Dr. Wolfgang *Beilner*, Untereggendorf bei Wiener Neustadt 235

Der Stephanusbericht (Apg 6, 8—15 und 7, 54—8, 2). Von Dr. Johann *Bihler*, Augsburg 252

Die Täufertradition bei Matthäus. Von Dr. Wolfgang *Trilling*, Leipzig 271

KLEINERE BEITRÄGE

Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23. Von Prof. Heinz *Schürmann*, Erfurt 82

Die „Anbetung in Geist und Wahrheit" (Joh 4, 23) im Lichte von Qumrân-Texten. Von Prof. Rudolf *Schnackenburg*, Würzburg . . 88

Uxores circumducere (1 Kor 9, 5). Von Dozent Johannes *Bauer*, Graz 94

Textkritische Notizen. Von Prof. Severin *Grill* O.Cist., Heiligenkreuz bei Wien 102

Weitere ugaritisch-hebräische Parallelen. Von Dr. Oswald *Loretz*, Innsbruck 290

„Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk 15, 34 Par.). Von Dr. Joachim *Gnilka*, Würzburg 294

BERICHTE

Internationaler katholischer Bibelkongreß in Löwen u. Brüssel (Hamp) 103

XIII. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas (Mußner) 104

3. Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler (Schnakkenburg) 298

UMSCHAU UND KRITIK

R. Schnackenburg, Zur neutestamentlichen Christologie 143
J. Michl, Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart 301

Rezensionen

O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament. 2. Aufl. (Hamp) . . 107
A. Weiser, Einleitung in das Alte Testament. 4. Aufl. (Botterweck) 112
K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer (Nötscher) 117
H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus (Schubert) 120
A. S. Van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân (Schubert) 125
Bemerkungen zu den Rollen aus der Wüste Juda (Modernhebräisch) (Schubert) 129
R. Mayer, Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand (Schubert) . .134
J. J. Stamm, Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel (Molin) 136
Lexikon für Theologie und Kirche ²I (North) 139
L. H. Grollenberg, Bildatlas zur Bibel (Hamp) 141
W. Bolin-S. Terrien, Länder der Bibel (Hamp) 142
J. Reuß, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (Schmid) 147
J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker (Vögtle) 149
E. Trocmé, Le „Livre des Actes" et l'Histoire (Adler) 152
Bo Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde (Adler) 154
B. Rigaux, S. Paul, Les Epîtres aux Thessaloniciens (Schnackenburg) 155
H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Schnackenburg) 310
A. Vögtle, Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumrânbewegung (Schnackenburg) 313
Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Dingermann) 313
W. Leslau, Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon (Aßfalg) 316
F. Ohly, Hohelied-Studien (Hamp) 317

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Ide)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1, 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

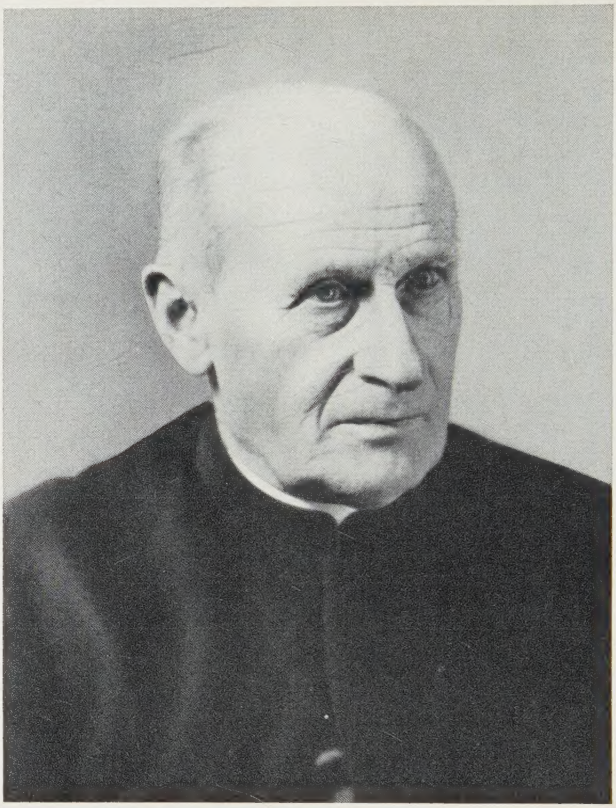
Ev Evv = Evangelium, Evangelien; Syn = Synoptiker, syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT	= Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes	PEQ	= The Palestine Exploration Quarterly
AlLov	= Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia	RA	= Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
AJA	= American Journal of Archaeology	RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
AtlAbh	= Alttestamentliche Abhandlungen	RB	= Revue Biblique
BA	= The Biblical Archaeologist	RBén	= Revue Bénédictine
BASOR	= The Bulletin of the American Schools of Oriental Research	RechScRel	= Recherches de Science Religieuse
BBB	= Bonner Biblische Beiträge	RHE	= Revue de l'Histoire Ecclésiastique
Bib	= Biblica	RHPhilRel	= Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
BWAT	= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament	RHR	= Revue de l'Histoire des Religions
BWANT	= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament	RScPhilT	= Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
ByZ	= Byzantinische Zeitschrift	RScRel	= Revue des Sciences Religieuses
BZ	= Biblische Zeitschrift	RTPhil	= Revue de Théologie et de Philosophie
CBQ	= The Catholic Biblical Quarterly	SCat	= Studia Catholica
ConiNT	= Coniectanea Neotestamentica	ST	= Studia Theologica
DLZ	= Deutsche Literaturzeitung	TGl	= Theologie und Glaube
EstBib	= Estudios Biblicos	TLZ	= Theologische Literaturzeitung
ETLov	= Ephemerides Theologicae Lovanienses	TQ	= Theologische Quartalschrift
EvT	= Evangelische Theologie	TRev	= Theologische Revue
ExpTim	= The Expository Times	TrTZ	= Trierer Theologische Zeitschrift
GGA	= Göttingische Gelehrte Anzeigen	TRu	= Theologische Rundschau
HarvTR	= The Harvard Theological Review	TWNT	= Theologisches Wörterbuch zum NT
HUCA	= The Hebrew Union College Annual	TZBas	= Theologische Zeitschrift, Basel
IZBG	= Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete	VD	= Verbum Domini
JBL	= Journal of Biblical Literature	VigChr	= Vigiliae Christianae
JJS	= Journal of Jewish Studies	VT	= Vetus Testamentum
JQR	= Jewish Quarterly Review	WO	= Die Welt des Orients
JTS	= Journal of Theological Studies	ZA	= Zeitschrift für Assyriologie
MüTZ	= Münchener Theologische Zeitschrift	ZAW	= Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
NT	= Novum Testamentum	ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
NtlAbh	= Neutestamentliche Abhandlungen	ZDPV	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
NTS	= New Testament Studies	ZKT	= Zeitschrift für katholische Theologie
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung	ZNW	= Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
Or	= Orientalia	ZRelGg	= Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
OrChr	= Oriens Christianus	ZTK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche
OrChrPer	= Orientalia Christiana Periodica		
OTS	= Oudtestamentische Studien		

Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/biblische-zeitschrift_1959_3



Professor Johann Goettsberger †

Professor Johann Goettsberger †

In tiefer Trauer bringen wir die Nachricht, daß am 11. August 1958 Geh.-Reg.-Rat Universitätsprofessor Dr. Johann Goettsberger in seinem Landhaus zu Neubiberg vor München im Herrn entschlafen ist. Der Verewigte war geboren am 31. Dezember 1868 in Schnaitsee (Oberbayern). 1889 hat er das humanistische Gymnasium in Freising absolviert und begann am dortigen Lyzeum das Studium der Philosophie. Theologie studierte er an der Universität zu München, wo er sich unter den Lehrern Schönfelder, Bardenhewer, Hommel besonders in das Alte Testament und die orientalischen Sprachen vertiefte. 1894 empfing er im Dom zu Freising die Priesterweihe, war dann kurze Zeit Koadjutor in Miesbach, dann, um seine Studien fortsetzen zu können, Präfekt am erzbischöflichen Knabenseminar und Dozent am Klerikalseminar zu Freising. 1898 wurde er an der Münchener Universität zum Dr. theol. promoviert. Sein spezielles Interesse galt der Entwicklung des syrischen Bibeltextes, worüber 1900 das bedeutende Werk «Barhebraeus und seine Scholien zur Heiligen Schrift» (vgl. auch ZAW 21, 101–141) erschien. Von 1900–1903 war Goettsberger Professor für Altes Testament am Freisinger Lyzeum, 1903 wurde er als Nachfolger von Prof. Schönfelder an die Universität München berufen. Dort wirkte er in ruhigen und aufgeregten Zeiten bis zu seiner Emeritierung 1935. Seine lange, hervorragende Tätigkeit als Fachgelehrter hat eine neue Epoche für die atl Wissenschaft in München eingeleitet.

Noch im Jahre 1903 hat Prof. Goettsberger zusammen mit dem damaligen Privatdozenten für NT Joseph Sickenberger unsere «BZ» gegründet. Sie war und ist das einzige vorwiegend katholische bibelwissenschaftliche Organ im gesamten deutschen Sprachgebiet. Das Unternehmen war ein Wagnis nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in wissenschaftlicher Hinsicht. Die protestantische Arbeit am AT stand noch weithin im Zeichen des Rationalismus, Evolutionismus und Historismus des 19. Jahrhunderts. Eine allzu negative Quellen-, Literar- und Textkritik schien das AT entthront, wenn nicht gar zu einem unansehnlichen Zweig der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte entwertet zu haben. Die katholische Kirche, grundsätzlich konservativ eingestellt und auf die Tradition ihrer großen Kirchenlehrer,

Theologen und Päpste mit Ehrfurcht blickend, war seit mindestens hundert Jahren stark in die Defensive gedrängt und stand der historisch-kritischen Methode und ihren Vertretern noch mißtrauisch gegenüber. Noch gab es keine offizielle kirchliche Pflegestätte für zeitgemäße Bibelwissenschaft wie das 1909 errichtete Bibelinstitut mit seiner Zeitschrift «Biblica» (seit 1920!), noch fehlte eine so anregende Enzyklika wie die berühmte «Divino afflante Spiritu», da gründete Goettsberger mitten in diese Situation hinein – ausgerechnet in Deutschland – die BZ. Der Priester mit seiner unerschütterlichen katholischen Gesinnung und der Gelehrte mit seiner unbestechlichen Wahrheitsliebe und Geistesschärfe hat den goldenen Mittelweg zwischen den Extremen gefunden und ist ihn mutig vorwärtsgeschritten. Eine Reihe hervorragender Artikel stammt aus seiner Hand, und die erschöpfende Bibliographie, die sich nicht mit der Aufzählung von Titeln begnügte, bot eine Gesamtschau über die Neuerscheinungen. Die äußeren Schwierigkeiten während des Ersten Weltkrieges und der folgenden Inflationsjahre zwangen zu bitteren Unterbrechungen. Mit dem XIX. Jahrgang 1931 wechselten Schriftleitung und Verlag; endlich war die Wiedereröffnung im Jahre 1957 eine der letzten großen Freuden für Geheimrat Goettsberger. Aufrichtige Pietät drängt die BZ-Herausgeber, Verleger und Mitarbeiter in Dankbarkeit und Verehrung ihres heimgegangenen Vaters trauernd zu gedenken.

Von den weiteren wissenschaftlichen Veröffentlichungen Goettsbergers genüge die Aufzählung der beiden Schriften «Adam und Eva» (Bibl. Zeitfr. 1910) und «Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT» (1919), die Erwähnung der wertvollen Kommentare zu Daniel (1928) und den Chronikbüchern (1939) in der «Bonner Bibel» und besonders seines Standardwerkes, der Einleitung in das Alte Testament (1928), die in gleicher Weise seine überlegene Sach- und Literaturkenntnis wie auch sein sorgfältig abwägendes Urteil in all den schwierigen Problemen dokumentiert. Nicht nur katholische Exegeten beteuerten mir, mit wie viel Nutzen sie heute noch nach ihr greifen.

Möge der Geist und das Vorbild des Gründers der BZ ihr für die erhoffte Zukunft ein Ansporn und Wegweiser bleiben!

Vinzenz Hamp.

Zum Problem Verheißung und Erfüllung

Von Heinrich Groß, Trier

Seit W. Eichrodt 1928 auf dem Orientalistenkongreß in Bonn[1] die Frage nach der Berechtigung der atl Theologie als legitimer Disziplin der atl Wissenschaft stellte und damit in einer Periode fast ausschließlich religionsgeschichtlicher Betrachtung den Anstoß zu einer neuen Besinnung auf diesen vernachlässigten Zweig der Arbeit am AT gab und seit er in den Jahren 1933/35 in einer dreibändigen Theologie der theologischen Funktion des AT entscheidend zum Durchbruch verholfen hat[2], ist auch die Frage nach dem Verhältnis zwischen AT und NT neu in Fluß gekommen. Da ist zunächst an das heute stark ventilierte Problem biblischer Hermeneutik, an die Auslegungsmethoden, dieses Verhältnisses habhaft zu werden, zu denken, an Berechtigung und Grenzen der typologischen Auslegung[3], an den *sensus plenior,* den sogenannten «Tiefensinn»[4]. Im Hintergrund dieser Fragen steht eine andere wesentliche Seite dieses Verhältnisses, die die sachliche Grundlage der erwähnten Auslegungsmethoden darstellt, die Beziehung zwischen Verheißung und Erfüllung. Sie soll im Mittelpunkt

---

[1] Das Referat ist erschienen unter dem Titel: Hat die atl Theologie noch selbständige Bedeutung in der atl Wissenschaft? ZAW 47 (1929) 83–91.

[2] Seitdem ist eine Reihe von Theologien des AT erschienen. Vgl. z. B. die Werke von P. Heinisch, L. Köhler, O. Procksch, und die neuen Arbeiten von P. v. Imschoot, E. Jacob, G. v. Rad, Th. C. Vriezen. Über die letztgenannten berichtet V. Hamp, BZ, NF 2 (1958) 303–313 und H. Groß, TrTZ 67 (1958) 355–363.

[3] An Literatur zum Problemkreis der Typologie ist zu erwähnen: L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen, Gütersloh 1939; G. v. Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments, EvT 12 (1952) 17–33; H. W. Wolff, Zur Hermeneutik des Alten Testaments, EvT 16 (1956) 337–370; W. Eichrodt, Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese? TLZ 81 (1956) 641–654, dasselbe auch VTSuppl IV (1957) 161–180; W. Eichrodt, Vom Symbol zum Typos. Ein Beitrag zur Sacharja-Exegese, TZBas 13 (1957) 509–522; vgl. auch R. Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese, BZ, NF 2 (1958) 161–176, bes. 164–169.

[4] Hier ist vor allem hinzuweisen auf die Untersuchungen von J. Coppens, Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Ecritures et sur l'unité de la Révélation, Cahiers de la NouvRevTh VI (1949) 33–86; Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments, FolLov, Fasc. 3–4, Bruges-Paris, Freiburg 1952; Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures, NouvRevTh 74 (1952) 3–20; vgl. auch A. Fernández, Sentido plenior, literal, típico, espiritual, Bib 34 (1953) 299–326; R. E. Brown, The sensus plenior of Sacred Scripture, Baltimore 1955; B. Heßler, Zur Frage nach dem «Vollsinn» der Heiligen Schrift, WissWeish 21 (1958) 134–141.

unserer Untersuchung stehen. Auch sie wird heute lebhaft diskutiert und hat zu verschiedenen und verschiedenartigen Lösungsversuchen geführt. Zunächst sollen nun drei moderne Lösungen vor Augen geführt und dann einige grundsätzliche Erwägungen zum Thema angestellt werden.

I

Vor allem in seinem Buch «Verheißung», in dem es ihm nach dem Untertitel darum geht, das evangelische Verständnis des AT zu klären, versucht F. Baumgärtel[5] für den Christen einen gangbaren Weg zum AT vom NT her zu eröffnen. Denn «unser christliches Verstehen geht nicht vom Alten Testament zum Evangelium, sondern umgekehrt: vom Evangelium zum Alten Testament» und «unser Wissen vom Zeugnis des Alten Testamentes ist ohne Christus ein unvollständiges», heißt es bei ihm programmatisch[6]. Wir als Christen lebten heute nur noch unter der Verheißung in Christus. Die Verheißung als solche betreffe immer ein Gut, nie ein Übel, sie müsse gegenwärtig wirksam sein, sie sei Existenz gründend und tragend, Geschenk Gottes und Gericht über die Sünde zugleich und universal ausgerichtet. Dabei sei sie ihrem Wesen nach eschatologisch, denn sie blicke auf die Parusie, schließe aber rückblickend die im Alten Bund wirkende Verheißung mit ein. Das AT habe dafür nur die Aufgabe, offenkundig zu machen, daß es früher schon Zusagen Gottes gegeben habe, an denen er unverbrüchlich festhielt. Das gebe uns das Zutrauen, daß Gott auch zu seiner uns treffenden und betreffenden Verheißung in Christus treu stehe.

Demzufolge ist nach B. nur diese *formale Seite* der Schau auf die atl Verheißung von Belang, mit der *inhaltlich-sachlichen Seite des AT* habe der Christ unmittelbar nichts zu tun. Denn «es ist unmöglich heute an der Tatsache vorbeizukommen, daß das Alte Testament zunächst einmal Zeugnis einer ‹Religion› ist, daß die Religion eine *nichtchristliche Religion* ist und daß sie in ihrem Selbstverständnis *mit dem Evangelium* zunächst einmal *nichts zu tun* hat, dieses Selbstverständnis an sich also für den christlichen Glauben keinerlei Bedeutung hat»[7]. Aus solchem Vorverständnis

[5] Das Buch trägt den Untertitel: Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments, Gütersloh 1952. Zudem wurden von Baumgärtel noch zu Rate gezogen: Das atl Geschehen als «heilsgeschichtliches Geschehen» in: Geschichte und AT, Festschrift A. Alt, Tübingen 1953, 13–28; «Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?» EvT 13 (1953) 413–421; Das hermeneutische Problem des Alten Testaments, TLZ 79 (1954) 199–212; Der Dissensus im Verständnis des Alten Testaments, EvT 14 (1954) 298–313.

[6] F. Baumgärtel, Der Dissensus, 298.

[7] Ebd. 312.

wird dann die gewohnte exegetische Arbeit am AT (z. B. die literarkritische und formgeschichtliche[8]) als frömmigkeitsgeschichtlich, d. h. religionsgeschichtlich bestimmt, als notwendige Vorarbeit für die christliche Auffassung angesehen, die aber nicht zum *eigentlich Theologischen* vorstoße. B. weist seine Ansicht bei drei Gruppen von Zusagen Gottes im AT: 1. den Zusagen zugunsten des Lebens und der Bestandssicherung des Volkes Israel, 2. den Verheißungen, die an das Gesetz geknüpft sind, 3. den Verheißungen, die die Propheten kundtun, nach, wobei gerade der 2. Gruppe die Signatur aufgeprägt wird, daß sie «der Verheißung in Christus stracks zuwider läuft» (S. 20). Doch diese Gruppen wurzelten alle in der auch für das NT gültigen atl Grundverheißung: *Ich bin der Herr, dein Gott!* Sie sei als das verbindende Element zwischen AT und NT anzusehen und daher auch, und zwar als einziges vom AT, relevant für unseren Glauben.

Um diese Folgerung zu erhärten, bemüht sich B. den schon vom Etymologischen her bestehenden Unterschied zwischen Verheißung und Weissagung darzutun, der leider kaum die gebührende Achtung finde. «Gott allein verheißt, die Propheten weissagen.» «Der Glaube hat an der Verheißung ein existentielles Interesse, an der Weissagung hat er unmittelbar kein Interesse»[9]. Denn die Weissagungen seien unverbindlich und zunächst unkontrollierbar, sie erwiesen sich nur in der Erfüllung als richtig. Und das treffe ja nur bei einem Teil zu. «Der Christ lebt aus der Verheißung in Christus, nicht aus der Weissagung auf ihn»[10]. Diese Überlegungen führen dann zu dem Schluß, es «wäre zu fordern, daß ‹Weissagung-Erfüllung› als hermeneutisches Prinzip aus der theologischen Erörterung verschwinde» (S. 137).

Man wird wohl kaum fehlgehen, folgende zwei Grundvoraussetzungen hinter der Konzeption B.'s zu sehen: 1. eine ganz weit gespannte inhaltliche Diskrepanz zwischen AT und NT und 2. eine starke Abwertung der objektiven Gegebenheiten der atl Geschichte. Darüber kann auch nicht die wie ein Pflaster anmutende Grundverheißung des AT, – das einzige am AT, was für das NT be-

---

8 Ebd. 299 heißt es: «Eine theologische Aussage kann nur eine *evangelische* Aussage sein, d. h. eine Feststellung vom Evangelium her. Für mich beginnt dort, wo von Rad aufhört, erst die *theologische* Fragestellung. Es ist zwar methodisch unumgänglich, daß zuerst die durch von Rad richtig erbrachte religionsgeschichtliche Feststellung ... gemacht wird; denn es muß zunächst einmal durchsichtig sein, was das Alte Testament in *seinem* Verständnis meint. Dann aber erhebt sich sehr dringlich die Frage ..., und das ist die theologische Frage: bindet für *unseren evangelischen Glauben* Gott sein Wort und Handeln an ganz bestimmte irdische Institutionen ...?»

9 Baumgärtel, Verheißung, 35.

10 Ebd. 69.

langvoll ist –, die nach den Ausführungen B.'s in der Luft zu schweben scheint, hinwegtäuschen. Im Gegenteil, man mag sich fragen, wieso sich in einer so langen, uns angeblich kaum zugänglichen Geschichte Israels diese Grundverheißung und folglich die theologische Existenzgrundlage des Volkes lebendig erhalten können[11].

Gewiß überliefert uns das AT nicht in allen Fällen exakt den Verlauf der geschichtlichen Wirklichkeit, aber hinter seinen Berichten, die das Geschehen von der Offenbarung her als Gottes Handeln schauen und deuten, werden doch historische Wirklichkeiten greifbar. Diese im AT fortgesetzt bezeugten Geschichtstatsachen dienen als Tragboden für das fortlaufende Offenbarungseingreifen Gottes, so daß sich die atl Geschichte, wie auch B. annimmt, aber nicht im gleichen Sinne, als Heils-Unheilsgeschichte darstellt, wobei die Komponente Geschichte echte historische Tatsachen meint. Die Glücksgüter, um die es im AT geht, sind einzeln zwar weitgehend in der Situation des Volkes und Landes bedingt, und sie haben daher für den Christen an Bedeutung verloren oder sind ganz hinfällig geworden. Aber diese Einzelerwartungen gruppieren sich um die große Leitidee der *Herrschaft Gottes;* ihre Verwirklichung ist letzter Inhalt der atl Verheißungen und Erwartungen[12]. Dieses Heilsgut steht nun gleichfalls im Mittelpunkt der ntl Verheißungen, in ihm fassen wir unsere christliche Heilserwartung zusammen. Dieses zentrale Heilsgut verbindet mithin organisch AT und NT, es überbrückt die Kluft, die B. zwischen beiden Testamenten aufgerissen sieht. Mit Recht läßt sich natürlich darauf hinweisen, daß dieses Gut sich nach der anfanghaften Auffassung des AT und der fortgeschrittenen des NT nicht total zur Deckung bringen läßt, nimmt es doch selber eine Entwicklung im Verlauf der Offenbarung des AT und NT. Gott paßt sich dabei der jeweiligen Höhenlage der Offenbarung und der menschlichen Ein-

---

[11] Ähnlich erhebt sich z. B. bei der neuen Theologie des AT von v. Rad die Frage, woher Israel die mit Erstaunen herausgestellte anhaltende Kraft nimmt, seine Geschichte von der Idee, auserwähltes Gottesvolk zu sein, zu interpretieren, wenn es an dem faktisch Ereigneten nur minimales Interesse zeigt, sondern es ihm wesentlich auf das im Glauben entworfene und gedeutete Bild der Geschichte, also die Heilsgeschichte, ankommt.

[12] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Teil I, ^{5}1957, 342–349, 344 stellt die «Vollendung der Gottesherrschaft» als das zentrale Hoffnungsgut des AT heraus. Auch J. v. d. Ploeg, Profetie en vervulling, Studia Catholica 28 (1953) 81–93 sieht in der Rückkehr des Gottesreiches das Hauptziel der atl Verheißung, daneben bleiben die anderen Glücks- und Heilsgüter sekundär. Bei aller Unergründlichkeit des göttlichen Erfüllungsweges kommt der Gewißheit der Erfüllung die Absolutheit eines Glaubensdogmas zu. Zum Begriff der Herrschaft Gottes vgl. H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament, BBB 6, 1953, 21–63.

sicht an[13]. Aber auch in seiner Endgestalt im NT ist es nicht ein rein spirituelles Hoffnungsziel geworden; «nicht ein Reich der Geister, sondern eine neue Leibhaftigkeit ist Gottes Vollendungsziel»[14]. Dieser innere Sachzusammenhang zwischen AT und NT, zwischen Verheißung und Erfüllung, der die nach bibelimmanenten Gesetzen vollzogene Offenbarungsentwicklung umgreift, wird ebenfalls aus der Rückschau in dem wiederholten Bezug des NT auf das AT, besonders in Jesu Stellung zum Gesetz und AT überhaupt deutlich, vgl. Mt 5, 17–20[15].

Damit erweist sich die atl Aussage für den Christen nicht erst vom Evangelium und nicht nur von ihrer formalen Seite, sondern schon vom AT her und in seinem Glaubenszeugnis als relevant, da die Heilsgeschichte, die Gott im AT ins Werk setzt, in ihren Zentrallinien auf Christus ausgerichtet ist, als verheißende Geschichte in ihm Erfüllung und Vollendung findet, selbst in die Erfüllung aufgenommen ist und in ihr fortlebt.

II

Wenn auch von anderen Voraussetzungen her, so kommt R. Bultmann in seinem Aufsatz Weissagung und Erfüllung[16] doch zu einem ähnlichen Ergebnis wie Baumgärtel. Wir, denen das AT ein geschichtliches Dokument geworden sei, das nach der Methode historischer Wissenschaft zu interpretieren sei, könnten nicht mehr nach Art des NT von Weissagung und Erfüllung reden. Auch sei es unberechtigt, von Christus als dem Ziel der geschichtlichen Entwicklung zu sprechen, er sei «ihr eschatologisches Ende» (S. 368). Um es als unmöglich darzutun, das Verhältnis zwischen AT und NT als Weissagung und Erfüllung anzusehen, unternimmt es Bt. an drei Zentralvorstellungen der Bibel: am Begriff des Bundes, der Königsherrschaft Gottes, des Gottesvolkes, die wirkliche Beziehung zwischen AT und NT aufzuzeigen.

Für das AT sei der Bund ein reales Verhältnis, das von Gott mit einem empirisch-geschichtlichen Volk geschlossen und auf die Erfüllung sittlicher Forderungen gestellt sei. Das sei aber ein innerer

[13] Hier ist zu erinnern an den von Johannes Chrysostomus öfter gebrauchten Terminus συγκατάβασις, z. B. In Gn 1, 4 (PG 53, 34 f); Hom. 15 in Joan. ad I, 18 (PG 59, 97 f), der am besten mit Herablassung wiedergegeben wird.

[14] W. Eichrodt, Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese? Sp. 650.

[15] Dafür sei verwiesen auf J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, RNT 1, ^{3}1956: Jesu Stellung zum Gesetz, 85–89 und den Exkurs: Jesus und das AT, 89–94; Das Evangelium nach Markus, RNT 2, ^{3}1954, Exkurs: Die Erfüllung der Schrift in der Passion, 304–308. Vgl. auch W. Gutbrod, νόμος in TWNT IV, 1051–1077.

[16] Veröffentlicht in ZTK 47 (1950) 360–383 und in Studia Theologica 2 (1948) 21–44.

Widerspruch, der das ganze Selbstbewußtsein Israels durchziehe. Denn man könne die sittliche Haltung nur im Einzelnen ansprechen, nicht in einer historischen Gemeinschaft. Zudem erwiesen Mt 3, 9; 8, 11f den Bund als eschatologische Größe. So stehe das stiftende Ereignis des Neuen Bundes als radikal eschatologische Größe nicht in der Volksgeschichte, er rufe vielmehr aus der Volksgeschichte heraus, er sei eine außerweltliche Größe und entweltliche die Genossen des Bundes und stehe damit im konträren Gegensatz zum Sinaibund.

Ähnlich sei in der Verkündigung Jesu die Königsherrschaft Gottes nicht mehr im Sinne der atl Theokratie verstanden als die Herrschaft Gottes im befreiten Land über das zu Macht und Glück erhobene Volk Israel; sie sei als eschatologische Größe nicht innerweltlich realisierbar, sie betreffe den Menschen jenseits der Volksgemeinschaft und entweltliche ihn gleichsam, denn sie stelle das Inkrafttreten des Neuen Äon dar.

Auch bei der Vorstellung des Gottesvolkes sei der Widerspruch des AT, wonach dieses Volk zugleich staatlich verfaßt und geordnet sei, manifest. Denn als Pendant zur Königsherrschaft Gottes sprenge die Idee des Gottesvolkes den Gedanken eines gleichzeitig nationalen, staatlich verfaßten Volkes. Wie die Herrschaft Gottes so sei auch das ntl Gottesvolk eine eschatologische Größe, das keiner institutionellen Ordnung bedürfe.

So kommt Bt. denn zu folgendem Schluß: «Inwiefern ist nun die *atl-jüdische Geschichte Weissagung,* die in der Geschichte der ntl Gemeinde erfüllt ist? Sie ist es *in ihrem inneren Widerspruch, in ihrem Scheitern*» (S. 381). Gerade dieses Scheitern aber sei die Verheißung, weil es dem Menschen die Erkenntnis der Unmöglichkeit vermittle, in der innerweltlichen Geschichte Gottes direkt habhaft zu werden, seine innerweltliche Geschichte mit Gottes Handeln zu identifizieren. Doch der Glaube bedürfe des Rückblickes in die atl Geschichte als Geschichte des Scheiterns, um zu erkennen, daß sich die Situation des Gerechtfertigten nur auf dem Grunde des Scheiterns erhebe.

Auch dieses Ergebnis hat seinen Grund in einer dialektisch aufgefaßten Diskontinuität zwischen AT und NT und in einer korrekturbedürftigen Einstellung zur atl Geschichte, die für Bt. grundverschieden ist von der im Glauben erfaßten und gedeuteten Heilsgeschichte[17]. Für sie wird es ihm fraglich, ob man überhaupt von

[17] Darüber hat R. Bultmann aufschlußreich gehandelt in der weit ausholenden Rezension zu O. Cullmann, Christus und die Zeit, unter dem Titel: Heilsgeschichte und Geschichte, TLZ 73 (1948) 659–666, bes. Sp. 662.

einer Entwicklung sprechen könne. Die atl Geschichte, die Bt. im Sinne der modernen Bibelkritik versteht, führt demnach nicht in die Erfüllungsmitte des NT, sondern stellt sich als ein «geschichtlicher Abbauprozeß» (Baumgärtel, Verheißung 104) dar, bei dem schließlich darauf verzichtet wird, die Verheißungen des AT in der empirischen Geschichte zu realisieren.

Nimmt man jedoch die Geschichte Israels als objektive, für uns erreichbare Größe, in und mit der sich das offenbarende Heilshandeln Gottes verwirklicht, dann kann man nicht verkennen, daß es eine innere Entwicklung der von Bt. herangezogenen Zentralideen des AT mit Richtung auf das NT wohl gibt. Der Bund von Sinai wird zwar gebrochen, da das Volk die Bundessatzung nicht hält; aber dieser Bruch enthüllt sozusagen eine «heilsgeschichtliche Notwendigkeit»: die Verkündigung und Verheißung des Neuen Bundes Jer 31, 31–34; Ez 37, 26–28. Und Jeremias und Ezechiel sind nicht «inkonsequent, wenn sie diesen eschatologischen Bund immer noch als einen Bund Gottes mit einem künftigen empirischen Volk Israel auffassen»[18]. Denn auch dieses Volk wird als empirische Größe in eine korrelative Wandlung wie der Bund einbezogen, die es dann als empirisch-transempirisches Volk zugleich der Höhenstufe des Neuen Bundes gerecht werden läßt. Ez 36, 24–28 spricht von dieser höherführenden Wandlung unter dem Bild des gewandelten Herzens aus Fleisch statt aus Stein, es berichtet von der Gabe eines neuen Geistes. Auch weiß das AT schon Dan 7, 18. 22. 27 davon, daß die «Heiligen des Höchsten», das gewandelte neue Israel, mit ewiger Herrschaft belehnt werden, daß also am Zielpunkt der inneralttestamentlichen Offenbarungsentwicklung nicht mehr die äußerliche blutmäßige Zugehörigkeit zu Israel entscheidend ist für die Zugehörigkeit zum Gottesvolk, sondern die innerliche, ethische Qualität der Heiligkeit[19].

In einem korrespondierenden Verhältnis dazu kann natürlich Dan 7 keine Rede mehr sein von einem rein empirischen innerweltlichen Realwerden der Theokratie. Hier werden vielmehr auf einer hohen Stufe Punkte der allmählich höherführenden, zur Erfüllung hindrängenden Entwicklungslinien der atl Offenbarung sichtbar, die allerdings nicht als falsche Spiritualisierung aufzufassen, sondern eher als *«ideale Realität»* zu bezeichnen sind[20].

---

18 Siehe R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung, 371.

19 Vgl. dazu H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee, 68; ders., Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, TrTStud 7, 1956, 146 f.

20 Darüber wird in: Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens, 159–165 unter der Überschrift: Bild und Sache in der israelitischen Friedenshoffnung gehandelt.

Man mag dabei ruhig von einem Abbauprozeß sprechen, aber in der Offenbarungsentwicklung werden nur die sekundären Züge abgestoßen; das von Anfang an aufscheinende Heilsgut der Königsherrschaft Gottes bezieht die genannten Zentralbegriffe Bund, Gottesvolk in den Entwicklungsgang so ein, daß sie auf der jeweiligen Höhenstufe der Offenbarung den an sie gestellten Anforderungen gerecht werden können[21]. Bt., der diesen innerbiblischen Entwicklungsgang der Heilsgeschichte ablehnt, rückt die von ihm gewählten Beispiele auf der atl und ntl Ebene so weit auseinander, daß zwischen den beiden Polen keine Beziehung mehr sichtbar werden kann, sondern nur noch die Möglichkeit des dialektischen Scheiterns enthüllt wird.

III

Zu ganz einem anderen Ziel führt das Unternehmen bei A. A. v. Ruler[22]. Nach ihm waltet zwischen AT und NT das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung; in diese Bewegung sei die ganze Geschichte des Volkes Israel im AT einbegriffen. Die Verheißung sei sehr konkret und an die Erde gebunden und wolle auch sehr konkret erfüllt werden. Auch Christi Kreuz eliminiere diese erdhafte Komponente nicht. In Christus sei das AT vielmehr dadurch erfüllt, daß er es in Kraft setze und dann dadurch, daß es von ihm künde. Und sein Zentralanliegen sei das Reich Gottes als reale Größe, die Theokratie auf Erden. Die fortgesetzte Betonung dieses Anliegens im AT erhebe das AT über das NT. Denn die Theokratie sei der Hauptinhalt des AT, das entscheidende Offenbarungsfaktum überhaupt, Christus dagegen eine einmalige soteriologische Gottestat.

Von der Richtung her gesehen, haben wir bei v. Ruler ähnlich wie bei Baumgärtel eine Bewegung vom NT zum AT. Während

---

[21] A. v. Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ, Heidelberg 1926, 35f verkennt, daß Verheißung im Verlauf der gesamten atl Heilsgeschichte eines der wesentlichen Elemente der göttlichen Führung ist, wenn er schreibt: «Das israelitische Volk lebte, wie uns die Urkunden der vorexilischen Zeit zeigen, in der älteren Königszeit ganz in der Gegenwart und in der Verbindung mit seinem Gott. Es hatte, was es brauchte, Getreide, Flachs und Most, gesegnet von Jahwe, beschützt vor seinen Feinden. Ein Volk, das das fühlte, schaute nicht nach zukünftigen Heilszeiten aus.» Dagegen weiß Th. C. Vriezen, Theologie des AT in Grundzügen, 303–320, zu Recht um eine fortschreitende Entwicklung der Heilserwartung von Anfang an, die durch so markante Verheißungen wie 2 Sm 7 gekennzeichnet ist. Bei Isajas wird nach ihm diese Erwartung in die Eschatologie transponiert. Er teilt die Gesamtentwicklung des Heilsgedankens nach ihrem Bezug zur Eschatologie in vier Perioden «die präeschatologische, die proteschatologische, die naheschatologische, die transzendenteschatologische» (S. 318) ein.

[22] Die christliche Kirche und das Alte Testament, München 1955.

sie aber bei Baumgärtel zur Hervorhebung des NT erfolgt und die Heilsbedeutung des AT auf ein Minimum reduziert wird, geschieht sie hier geradezu retrospektiv mit Öffnung auf das AT hin. Vriezen[23] fragt nun mit Recht: «Ist es tatsächlich das Zeugnis des Alten Testaments, daß in Israel die Theokratie eine Gegebenheit apriori ist? ... Ist nicht Israel da als Durchbruchsstelle Gottes in die Welt, wie auch die Kirche zur Offenbarung des Königtums Gottes da ist, damit die ganze Welt am Heil Gottes teil hat?» Bei v. R. werden aus seiner kalvinistischen Grundeinstellung Theokratie und Eschatologie geradezu Synonyma, er verwischt die Begriffe und hebt die Spannung, die schon im AT zwischen beiden Größen besteht, auf. Zudem läßt sich das AT nicht auf diesen einzigen Nenner bringen. Auch geht es nicht an, die gesamte Offenbarung des AT wie des NT auf dem einmal erhaltenen diesseitigen Niveau zu belassen. Hieße es doch, die Propheten Lügen strafen, wollte man die Verheißungen Is 2; 11; Jer 31; Ez 36 ausschließlich irdisch-diesseitig verstehen. So gewiß falsche Spiritualisierung[24] den Weg der Offenbarungsentwicklung verschüttet und ungangbar macht, so sicher wird auch diese nivellierende Schau dem Verhältnis zwischen AT und NT, in dem das AT sogar prävaliert, nicht gerecht. Ganz zu schweigen von einer Interpretation des AT, die es als abgeschlossenes Ganzes, als selbständige theologische Quelle nimmt, oder es im religionsgeschichtlichen Vergleich nur aus seiner Um- und Mitwelt, ohne auf den Fortgang der Offenbarung im NT Bezug zu nehmen, erklären will[25].

IV

Die vorgelegten Versuche, das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung näherhin zu bestimmen, erweisen den Satz von L. Goppelt[26]: «Die jeweilige Auffassung und Deutung des AT steht in engster Wechselbeziehung zur theologischen Grundhaltung» als

---

23 Theokratie und Soteriologie, EvT 16 (1956) 395–404, 401.

24 Vgl. W. Zimmerli, Das Alte Testament in der Verkündigung der Christlichen Kirche in: Das AT als Anrede, München 1956, 62–88, 83: «Vor einem großen Mißverständnis muß hier aber sofort gewarnt werden. Dieses Vollwerden bedeutet nicht, daß nun eben alles ‹vergeistigt› ... werde. Die Kategorisierung: körperlich-geistig entstammt nicht dem Evangelium, sondern dem dualistischen Denken der Gnosis.»

25 H. W. Wolff, Zur Hermeneutik des AT, 357f findet dafür die treffliche Formulierung: «Es muß als ein offenbarer Fehlweg der alttestamentlichen Forschung angesehen werden, die Texte ausschließlich nach rückwärts und seitwärts zu interpretieren.» Als Musterbeispiele für ein solches Vorgehen nennt er in Anm. 80 Gunkel's Genesiskommentar und die neuere skandinavische Forschung, z. B. G. Widengren, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart (1955).

26 Typos, 4.

richtig. V. Ruler[27] vermag nicht weniger als zehn heute vertretene Grundauffassungen zum AT zusammenzustellen. Die letzte, die er als *heilsgeschichtlichen Standpunkt* benennt, soll in etwas modifizierter Form unseren Erwägungen als theologische Grundhaltung voraufgeschickt sein: Das Alte Testament wird verstanden als Phase oder als eine Reihe von Phasen in der aufsteigenden Linie des fortschreitenden Ganges der Offenbarung.

Gegenüber der landläufigen Meinung, mit Verheißung und Erfüllung sei selbstverständlich und ausschließlich an das Verhältnis zwischen AT und NT gedacht, gilt es nun darauf hinzuweisen, daß in der ganzen Bibel, auch im AT selbst, dieses Verhältnis als Wesenskonstituens waltet. Das soll im Folgenden an einigen Beispielen nachgewiesen und aus ihnen die Gesetzmäßigkeit dieses Verhältnisses ermittelt werden.

Mit einer Verheißung, der großen Segensverheißung Gn 12, 1–3, in der fünfmal die Wurzel *brk* gebraucht ist, beginnt der neue Heilsweg, den Gott mit der Berufung Abrahams einleitet. Inhaltlich ist bei der Segenszusage zunächst wohl an Zuwachs und Steigerung des materiellen Lebens zu denken[28], in nuce aber nimmt der «Jahwist» mit dieser Verheißung die ganze Heilsveranstaltung Gottes vorweg. Dieser weltweite Segen steht im Gegensatz zu dem weltweiten Fluch von Gn 3–11 und soll ihn bannen und wenden. Konkretisiert wird dieser Segen fürs erste dann in der Zusicherung und Gabe der Nachkommenschaft, der Mitte der Patriarchengeschichte, vgl. Gn 13, 16; 15, 5; 17, 5f; 18, 18 u. ö. Wie zum Erweis der Wahrheit seines Wortes läßt Gott in Ankündigung und Geburt des Isaak das Gesetz von Verheißung und Erfüllung wirksam werden Gn 15, 4; 17, 16. 19; 18, 10; 21, 1f. Aber schon auf dieser 1. Stufe, da dieses Verhältnis das Geschehen des AT prägt, ist zu erkennen, daß Gott nicht an den gewöhnlichen Weg gebunden ist, daß es nicht nur einen einzigen Weg gibt, sein Wort Wirklichkeit werden zu lassen. Wenn auch im natürlichen Bereich, so erfüllt sich Gottes Verheißung doch auf außergewöhnlichem Weg. Die Texte kehren betont Gottes Eingreifen dabei hervor. Das soll am Anfang des neuen Heilswegs paradigmatisch für das Verhältnis Verheißung-Erfüllung überhaupt werden, das Gott

---

[27] Die christliche Kirche und das AT, 9–12. – Zu den folgenden Ausführungen vgl. J. Schildenberger, Weissagung und Erfüllung, Bib 24 (1943) 107 bis 124. 205–230. Sch. geht es dabei in der Hauptsache um die Erfüllung der messianischen Weissagungen im NT durch Jesus Christus.

[28] Vgl. dazu G. v. Rad, Das erste Buch Mose in: Das Alte Testament Deutsch 2, 1949, 133.

in seiner *unberechenbar freien Verfügungsmacht* auf dem Boden des Bundesverhältnisses anwendet.

Wie eine Parallele zur Patriarchengeschichte, nur auf einer höheren Stufe, mutet die Führung des Volkes durch Gott an, als es aus Ägypten zieht und vom Gelobten Land Besitz ergreift. Wiederum steht das Geschehen unter der Verheißung Gottes und der Einlösung seiner Zusage. Bei der Berufung des Moses macht Gott sein Vorhaben in Form einer Verheißung erstmals kund Ex 3, 8. Die Bedeutung auch dieser Verheißung mag man ermessen an ihrer oftmaligen Verwendung, so Ex 13, 5; Nm 13, 27; 14, 8; Dt 6, 3; 11, 9; 26, 9; Jos 5, 6f. Mit einer betonten Feierlichkeit berichtet dann Jos 21, 43–45 nach der Verteilung des Landes unter die Stämme Israels, daß Gott seine Verheißung voll und ganz eingelöst habe: «Keine von all den frohen Verheißungen, die Jahwe dem Hause Israel gegeben hatte, ward hinfällig. Alles traf ein.» Aber der Weg, den Gott mit seinem Volke einschlägt, die Bewegung zur Erfüllung hin, ist von seiner freien Initiative geprägt und von seinem Wunderwirken begleitet. Die Erfüllung und die Art, wie sie zustande kommt, entzieht sich auch hier mathematischer Berechenbarkeit oder logischer Konsequenz. Wenn das erreichte Ziel auch der materielle Besitz des Landes ist, so doch deshalb, um Israel die Möglichkeit zu geben und es zu bereiten, die große religiöse Sonderaufgabe, die ihm von Gott Ex 19, 5f zugedacht ist, zu erfüllen. «Wenn ihr auf meine Stimme beharrlich hört und meinen Bund haltet, so werdet ihr unter allen Völkern mein besonderes Eigentum sein. Denn mein ist die ganze Erde. Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein!» Bei aller Erdgebundenheit liegt diese «Spitze» der Verheißung und Erfüllung doch jenseits aller materiellen Güter, die selbst die eingeschränkte Funktion erhalten, Fundament dieses über-irdischen, gottbezogenen Verheißungsziels zu sein.

Noch ein 3. Beispiel soll uns die Eigenart biblischer Verheißung und Erfüllung dartun. Nicht nur die drohende Verbannung und den Untergang der Stadt Jerusalem und des Staatswesens Juda kündigt Jer 23, 39 dem Volke Israel an, sondern er verheißt ihm auch die Rückkehr nach Verbüßung der von Gott zugemessenen Strafe, und Jer 31 stellt den Exulanten eine neue, von Gottes Huld überstrahlte Zukunft in Aussicht. Das AT gibt 2 Chr 36, 22f und Esr 1, 1–5 das Befreiungsedikt des Cyrus wieder, das die rechtliche Grundlage für die Erfüllung der Verheißung des Jeremias darstellt. Die Bücher Esra und Nehemia berichten dann von der tatsächlichen Rückkehr, den Geschicken der Heimkehrer, den Schwierigkeiten beim

Wiederaufbau des Tempels und dem mühevollen Unterfangen, die Gemeinde Israel neu zu konstituieren. Gerade die Erfüllung der Jeremias-Verheißung ist ein eklatantes Beispiel dafür, daß Verheißung nicht eine *adäquate Vorausdarstellung der Erfüllung* ist. Von den materiellen Gütern her gesehen, die diese Erfüllung den Heimkehrern schenkt, ist sie gewiß als Rückschritt gegenüber dem Verlorenen zu bewerten. Das eigene Staatswesen und die Freiheit, die irdischen Hoffnungen, die sich an den davidischen Thron hefteten, gingen im Exil unwiderbringlich verloren. Aber gerade diese Tatsache führt die Besten im Volke zur Besinnung, und dank des prophetischen Wirkens des Jeremias und vor allem des Ezechiel setzen sie ihren religiösen Besitz der neuen heilsgeschichtlichen Situation gemäß um. Die radikale Vernichtung der irdischen Institutionen zwingt Israel nun, allein aus seinem religiösen Besitz heraus sich eine neue verfaßte Ordnung der religiösen Gemeinde zu geben. Daß das gelingt, ist eine einzigartige Leistung in dem vielfältigen Völkeruntergang der damaligen Zeit.

Nicht also in einem glanzvolleren irdischen Reich erfüllt sich die leuchtende Verheißung des Jeremias, sondern in überhöhter Weise wird sie Wirklichkeit, da nun der Kern des überragenden religiösen Besitzes Israels mehr als bisher die irdischen Schalen durchdringt, transparent wird und das irdische Leben trägt. Was dem irdischen Betrachter als Rückschlag und Verlust erscheinen muß (vgl. «Abbauprozeß»), ist für den Glauben Israels Gewinn, denn er ist nun nicht mehr gebunden an ein eigenes Staatswesen. Bei Verlust der politischen Selbständigkeit Israels hat er die Möglichkeit, sich freier zu entfalten. Auch das ist Erfüllung, aber in einer andersartigen, aus der unbegrenzten Möglichkeit Gottes schöpfenden Weise, die er für sein Vorhaben in die große Bewegung Verheißung-Erfüllung, unter der die ganze Bibel steht, einfügt. Daher ist sie nicht in ihrer spezifischen Art für den menschlichen Verstand errechenbar, wenn auch Verheißung wie die so geartete Erfüllung und ihre Beziehung zueinander den betroffenen Menschen im Rahmen der Führung Gottes durchaus erkennbar bleiben[29].

Diese Beispiele machen einmal einsichtig, daß das Verhältnis Verheißung und Erfüllung eine Grundstruktur auch des AT ist,

[29] Siehe dazu J. v. d. Ploeg, Profetie en vervulling, 89, der gerade auch für den Propheten das unergründbare Geheimnis des Wortes Gottes hervorhebt: «Als Kinder ihres Volkes und ihrer Zeit dürften die Propheten die nationalen Erwartungen wohl geteilt haben ... Aber sie wußten, daß höhere Möglichkeiten bestanden und wußten auch, daß Gott in seiner Unergründlichkeit anders handelt, als die Menschen von ihm erwarteten. Gottes Wort ist immer voll vom Geheimnis seines Wesens.»

das dort viel reicher zugegen ist, als es auf den ersten Blick scheinen möchte[30]. Es überlagert sozusagen das ganze AT. Denn «nichts tut der Herr Jahwe, es sei denn, daß er seinen geheimen Ratschluß seinen Knechten, den Propheten, kundgemacht hat» (Am 3, 7). Dieses Formprinzip der Bibel ist in seiner elastischen Art deshalb von besonderer Bedeutung, weil es im Fortgang der Offenbarung die *Einlaßstelle für die Eschatologie* und ihre fernen Erwartungen wird, die in den Verheißungen Gottes gründen[31]. Die Bewegung, die es auslöst, reicht hinüber zum NT und zur eschatologischen Vollendung. So macht dieses Prinzip selber eine Wandlung mit, die es in der zeitlichen Perspektive von überschaubaren Abschnitten der Heilsgeschichte zu einer Raum und Zeit übersteigenden Bewegung werden läßt. Das geschieht in einem ähnlichen Maße, wie die erdhaften Güter mehr und mehr zurücktreten und das von Gott zugedachte Heil seinem Wesen nach mehr vordringt[32].

Dann ist zu erkennen, daß die Erfüllung, sei es im Erfüllungsgut oder in der Art und Weise, wie sie zustandekommt, die Verheißung überbietet, daß die *Verheißung ihrerseits offenbleibt für die je höhere Erfüllung,* die Gott aus dem unerreichbaren Geheimnis seines Heilsplans bewirkt. Sein Eingreifen in die Geschichte Israels, das sie von Stufe zu Stufe führt und von den Propheten gedeutet wird, macht das offenbar. Allerdings verbleibt das Verhältnis in einem Rahmen, der die Erfüllung nicht aus der Beziehung zur Verheißung heraustreten läßt, sondern sie als Erfüllung der gegebenen Verheißung auf dem Boden der gottgelenkten Geschichte erkennbar erhält.

Das ist zu berücksichtigen, wenn das Verhältnis angewandt wird auf die atl Verheißungen des Messias und die ntl Erfüllung in Jesus Christus. Schon die Erfüllung der Zusagen an die Verbannten sollte davor warnen, den Messias als politische Größe zu erwarten. Zudem tritt er in mehreren, auch nicht-, oder besser überpolitischen Verheißungsgestalten im AT entgegen: als Messiaskönig, Prophet, Leidensmann und Menschensohn. Auch die Tatsache, daß verschiedene Verheißungsgestalten notwendig werden und der Umstand, daß sie ihn in eine einzigartige Nähe zu Gott rücken, mahnen zur Vorsicht, die Erfüllung in Christus genau voraus-

---

30 Vgl. W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung, 47.

31 Vgl. Anm. 20.

32 Die stufenweise Höherführung vorgegebener Motive sei mit *Motivtransposition* bezeichnet. Siehe darüber: Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens, 77. 80–83.

berechnen zu wollen. Denn die angeführten Beispiele tun dar, daß die Gesetzmäßigkeit, derer Gott sich in Verheißung und Erfüllung bedient, dem Zugriff der menschlichen Vernunft entzogen ist. Aber der erfüllende Gottmensch Jesus Christus bleibt für den Rückblick im Glauben als der verheißene Messias des AT durchaus zu erkennnen. Ja, auch er selbst steht noch in dieser großen biblischen Lebensbewegung; denn seine Erfüllung wird neue Verheißung, die zur eschatologischen Vollendung hinführt. Er nimmt diese Bewegung in seine Person auf und *verkörpert so die Kontinuität zwischen AT, NT und dem kommenden Äon.* Daher wird die Heilsgeschichte von Abraham an nie zu einer ruhenden Größe, sondern zu einer Bewegung, die zielstrebig zur letzten Vollendung hindrängt. «So trägt das Begriffspaar ‹Verheißung› und ‹Erfüllung› ein eigentümliches Doppelverhältnis heilsgeschichtlicher Dialektik in sich, das seine einheitliche Bestimmtheit durch die Heilssituation der Gegenwart erhält. Eine Verheißung, die erfüllt ist und doch in ihrer Erfülltheit noch Verheißung bleibt. Eine Erfüllung, die die Verheißung weit hinter sich läßt, und doch als Erfüllung wieder zur Verheißung wird»[33].

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Das Verhältnis Verheißung-Erfüllung stellt sich in der Bibel nicht als die nur für den idealen mathematischen Raum gültige «Kongruenz zweier Dreiecke» dar. Es ist vielmehr einbezogen in die reale Geschichte Israels, die nicht zuletzt dadurch Heilsgeschichte wird. In der Initiative, mit der Gott diese Geschichte lenkt und in der Offenbarungsdeutung, die der Prophet dieser Geschichte gibt, ist Verheißung und Erfüllung Wesenselement[34]. In der die Verheißung überbietenden und überhöhenden Erfüllung, die aber ihr polares Verhältnis zur Verheißung nie aufgibt, offenbart sich augenscheinlich die fortgesetzte Höherführung der Offenbarung auf die Fülle der Zeit und durch sie als neue Verheißung auf das Ende der Zeit hin. Innere Dynamik und Bewegungsrichtung der Bibel werden darin angezeigt. Angewandt auf den Messias, sorgt das Schema Verheißung und Erfüllung, das mit beiden Polen in die Heilsgeschichte eingesenkt ist, dafür, daß Jesu Verkündigung nicht als zeitlose, in der Luft schwebende Lehre gedeutet und spiritualistisch

---

[33] O. Schmitz, Das Alte Testament im Neuen Testament in: Wort und Geist, Festgabe K. Heim, Berlin 1934, 49–74, 66.

[34] Ähnlich ist die Geschichte des AT und NT schon von J. Chr. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testamente, Nördlingen, 1. Hälfte 1841, 2. Hälfte 1844 verstanden worden. Vgl. z. B. I, 52. H. stand jedoch noch zu stark im Banne der hegelschen Geschichtskonzeption, daher gelangte er bisweilen zu bibelfremden Ergebnissen, siehe Goppelt, Typos, 14.

oder individualistisch mißverstanden wird. Die Bibel sagt uns, daß Jesus mit den Verheißungen tief hinabreicht in das AT, daß er in geschichtlich faßbarer Zeit als die die Verheißungen übersteigende Erfüllung erscheint und selbst wieder eine neue Verheißung auf die Endvollendung hin bedeutet[35].

Nur ein Verständnis der Erfüllung, das nicht auf gleicher Ebene mit der Verheißung, sondern gemäß der nach bibelimmanenten Gesetzen obwaltenden Höherführung in *Entsprechung* zu ihr erfolgt, wird jener zentralen biblischen Grundstruktur gerecht. Daher können wir H. W. Wolff[36] zustimmen: «Während die Synagoge die Heimsuchung Gottes in Jesus Christus nicht erkennt und darum die Judenschaft entweder die irdischen Gaben bis hin zur neuen Landnahme in Palästina unter Abweisung des Gebers an sich reißt oder aber das alttestamentliche Wort ins Mystische oder Ethische transponiert, weist das Neue Testament die echte Entsprechung zum alttestamentlichen Kerygma auf. Ganz gewiß ist die Heilsgabe in Christus nicht identisch mit der alttestamentlichen ... Aber ... der neue Bund entspricht dem Bundeswillen Jahwes als dessen Vollendung.» Denn Entsprechung und Überhöhung, gemäß und im Rahmen des geheimnistiefen Heilsplans Gottes, sind die Wesenseigenschaften des biblischen Aufbauprinzips Verheißung und Erfüllung.

(Abgeschlossen 29. September 1958)

---

[35] Das hebt W. Zimmerli, Das AT in der Verkündigung der Christlichen Kirche, 84 stark hervor: «Die als Wort Gottes in die Welt gesandte Botschaft von Christus ist immer wieder in Gefahr, als zeitlose Lehre, als philosophisch interpretierbarer Logos oder als eine Idee der Liebe Gottes mißverstanden zu werden. Das Hören auf das AT sichert die wahre Geschichtlichkeit Jesu Christi ...»

[36] Zur Hermeneutik des AT, 353 f.

Der Dekalog in den Phylakterien von Qumrân

Von Heinrich Schneider, Mainz

Fromme Juden haben schon in vorchristlicher Zeit Ex 13, 9; 13, 16; Dt 6, 8; 11, 18 wörtlich aufgefaßt und entsprechende Textausschnitte in Lederkapseln mit Riemen an der Stirn und am linken Oberarm befestigt. Nach der Überlieferung und den Vorschriften der Rabbinen ist die Auswahl und Reihenfolge der Textabschnitte endgültig so festgelegt: Ex 13, 1–10. 11–16; Dt 6, 4–9; 11, 13–21[1]. Dem entspricht das «Phylakterion» (Mt 23, 5) aus Höhle 2 des Wadi Murabba'at aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. und ein gleichaltriges aus einer anderen Höhle derselben Gegend stammendes, die R. de Vaux gefunden und bekannt gemacht hat[2], und alle späteren.

Von dieser Norm weichen die älteren Phylakterien von *Qumrân,* wenigstens die bisher edierten[3], bedeutsam ab; denn sie bieten, soweit der fragmentarische Überlieferungszustand es erkennen läßt, regelmäßig: Dt 5, 1–6, 9; 10, 12–11, 21; Ex 13, 1–10. 11 bis 16. Aus Dt sind also beträchtlich längere Texte ausgeschnitten. Das Plus Dt 10, 12 bis 11, 12 bringt nur eingehendere Mahnungen zur Gesetzestreue; dagegen enthält Dt 5, 1–6, 3 den *Dekalog* Dt 5, 6–21 mit seiner erzählenden und paränetischen Umrahmung. Durch diese Qumrânfunde erscheint nun auch der schon länger bekannte *Papyrus Nash* in neuem Lichte. Dieses 72 × 125 mm große Fragment eines rechteckigen Papyrusblattes von ursprünglich etwa 90 mm Breite und nicht abzugrenzender Länge bietet, einseitig beschriftet, den hebräischen Text von Dt 5, 6–19 und 6, 4 f, also den Dekalog und den Anfang des Schma[4]. Der Text wird ursprünglich wenigstens bis Dt 6, 9 gereicht haben. Ob Dt 11, 13–21, also das

---

[1] Mekh Ex 13, 16; deutsch bei Strack-Billerbeck IV, 1, 258 f.

[2] Vgl. R. de Vaux, Les grottes de Murabba'at et leurs documents: RB 60 (1953) 263. Ebenda S. 269 eine Edition des Textstückes Dt 6, 4–9 aus dem Phylakterion von Murabba'at.

[3] 1 Q 13 bei D. Barthélemy u. J. T. Milik, Qumrân Cave I, Oxford 1955, 72–76. 4 Q phyl^{a-d} bei K. G. Kuhn, Phylakterien aus der Höhle 4 von Qumrân: Abhandlungen der Heidelberger Akad. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl., Jg. 1957, 1. Abhandlung, Heidelberg 1957.

[4] Erstausgabe: St. A. Cook, A Pre-Massoretic biblical Papyrus: Proceedings of the Soc. of Biblic. Archaeology 25 (1903), 34–56. Abbildung und Transskrip-

zweite Textstück des endgültigen Schma-Bekenntnisses, noch folgte, ist hingegen nicht auszumachen. Wie die Falt- und Bruchstellen zeigen, war das Blatt zu einem Päckchen von etwa 30 × 50 mm zusammengefaltet. Die Entstehungszeit liegt zwischen dem 2. Jahrhundert v. Chr. und der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. Näherhin hat sich W. F. Albright zuletzt für «die makkabäische Zeit, wenn auch nicht notwendig vor 100 v. Chr.» ausgesprochen[5]. Für ägyptische Herkunft sprechen nicht nur das Material und der Erwerbsort, sondern auch textliche Beziehungen zur Septuaginta (Dt 6, 4) und zu Philo v. Alex. (Reihenfolge der Gebote).

War Pap. Nash ein Phylakterion? Solange keine Phylakterien mit dem Dekalog bekannt waren, mochte man die Frage nicht leicht bejahen. Auch weicht Pap. Nash in der äußeren Form von den sonst bekannten Phylakterien und den rabbinischen Vorschriften ab: Der Text ist nicht auf Pergament geschrieben, und die Maße des Päckchens sind mit 30 × 50 mm viel größer; das ungeöffnete Phylakterion 1 Q 13 z. B. hat nur eine Größe von etwa 10 × 15 mm, und die ebenfalls in 1 Q gefundene Phylakterienkapsel mit nur einem Fach konnte sogar nur ein Päckchen von etwa 8 × 12 mm aufnehmen[6]. Oder ist mit K. G. Kuhn (S. 24) eher an eine Mezuza, ein Türpfosten-Phylakterion zu denken? Das rechtwinklige Format des Nash-Papyrus entspricht der rabbinischen Norm; aber es sollte nicht zusammengefaltet sondern gerollt werden, und keinesfalls würde das Päckchen des Pap. Nash in die erhaltenen länglichen Mezuza-Behälter passen[7]. Andererseits weiß Mt 23, 5 von besonders breiten Phylakterien; darin hätte vielleicht auch ein Päckchen vom Format des Pap. Nash Platz gefunden. Aber auch wenn die besondere Breite der Phylakterien gar nicht auf die Behälterkapseln, sondern auf die Befestigungsriemen zu beziehen wäre – wie Pseudo-Epiphanius, Recapitulatio 15, will – so kann Pap. Nash doch ein *Phylakterion* gewesen sein; denn angesichts der zahlreichen Normabweichungen der Qumrânphylakterien ist für den wohl etwas älteren Nash-Papyrus in Ägypten mit noch größerer Eigenart zu rechnen.

Nun sind zwar noch nicht alle Phylakterien aus Qumrân ediert[8].

---

tion auch bei E. Würthwein, Der Text des Alten Testamentes, Stuttgart 1952, 98.

[5] W. F. Albright, On the date of the Scrolls from 'Ain Feshcha and the Nash Papyrus: BASOR 115 (1949) 10 ff.

[6] Vgl. G. L. Harding in: Qumrân Cave I, S. 7 und Pl. I, 6.

[7] Vgl. J. M. C., Mezuzah, in: The Jewish Encyclopedia VIII, 531f. mit Abb.

[8] J. T. Milik wird noch weitere Phylakterien aus Höhle 4 und 8 publizieren; so R. de Vaux in RB 64 (1957) 625.

Dennoch bietet das bereits vorliegende Material schon eine tragfähige Grundlage, um die tiefergehenden Fragen zu erörtern, die von den Herausgebern noch zurückgestellt oder nur gestreift worden sind, nämlich I. Wie kam der Dekalog in die Phylakterien? II. Warum wurde er wieder ausgeschieden?

I. Wie kam der Dekalog in die Phylakterien?

Da die rabbinische Literatur keine Phylakterien mit dem Dekalog zu kennen scheint, konnte L. Blau[9] annehmen, die endgültige Textreihe war von allem Anfang an die einzig orthodoxe, und der Pap. Nash gehörte vielleicht in die Tefilla eines «Min», also eines jüdischen Häretikers. In dieser Sicht erschienen dann die Phylakterien von Qumrân ebenfalls als häretische Mißbildungen, und man könnte versucht sein, von den essenischen Qumrân-Leuten eine Verbindungslinie – etwa über die Ebioniten – bis zu den wohl judenchristlichen Minim zu ziehen, die nach dem Talmud[10] behaupteten, der Dekalog allein sei dem Moses auf dem Sinai gegeben worden. Indessen würde ein solches Toraverständnis nicht zur bekannten gesetzesverschärfenden Tendenz in Qumrân passen. Überdies hat die rabbinische Literatur doch Erinnerungen an eine frühere Höherschätzung des Dekalogs bewahrt. Nach dem Vorgang von A. Krochmal (1885) hat J. Mann[11] auf Mischna, Sanh. XI, 3, hingewiesen: «Gegen die Worte der Schriftgelehrten (= Sopherim) [lehnt sich auf,] wer sagt: Es gibt [nicht vier, sondern] fünf Fächer [in der Kopftefilla]»[12]. J. Mann vermutet sicher zu Recht, diese *fünf Fächer* enthielten die fünf Bibelabschnitte Dt 5, 6–18; 6, 4–9; 11, 13–21; Ex 13, 1–10; 13, 11–16, an erster Stelle also den Dekalog.

Dazu kommt ein zweites Indiz. Die Kapsel der Kopftefilla trug auf der rechten und linken Außenseite den Buchstaben Schin ש. Eine gaonäische, also eine zwischen dem 6. und 11. Jh. in Babylonien entstandene Schrift, die in der Tosephta zu Menachot (35a) zitiert ist[13], verlangt, das linke Schin nicht mit drei, sondern mit vier «Köpfen» zu schreiben. J. Mann vermutet gewiß richtig, die

---

9 Phylacteries: The Jewish Encyclopedia X, 21–28.

10 pBerak. 1, 3c, 29 u. Berak. 12a: Strack-B. IV, 191.

11 Jacob Mann, Changes in the Divine Service of the Synagogue due to religious Persecutions: HUCA 4 (1927) 241–310; insbesondere S. 288–299: The Decalogue in the Liturgy, und: Tephillin. Die Studie ist wohl wegen ihres Titels vielfach übersehen worden. Auch ich verdanke ihre Kenntnis nur einem Hinweis von Prof. Ernst Róth, z. Zt. München.

12 Übersetzung im Anschluß an die von G. Hölscher, 1910. Die Stelle ist auch angeführt bei Strack-B. IV, 1, 256d.

13 Hebr. Wortlaut bei J. Mann, 292.

vier Köpfe sollen anzeigen, in diesem Phylakterion befinden sich – getreu den Vorschriften – vier Fächer mit vier Textstücken, und der Hinweis ist gegen Phylakterien mit fünf Fächern, also mit dem Dekalog, gerichtet. Diese Interpretation wird durch den hl. Hieronymus bestätigt, der unter Berufung auf hebräische Gewährsmänner berichtet, noch immer trügen babylonische Schriftgelehrte in ihren Kopftefillin den Dekalog[14]. Die gaonäische Vorschrift ist zunächst wohl gegen eine versuchte Wiedereinführung des Dekalogs in die Phylakterien gerichtet. Aber auch so bezeugt sie das einstige Vorhandensein des Dekalogs in den Tefillin. So urteilt auch Hieronymus; denn nach seiner Meinung trugen nicht nur babylonische Schriftgelehrte seiner Zeit sondern auch schon die Pharisäer der Zeit Christi den Dekalog in ihren Kopf-Tefillin[15].

Die rabbinische Überlieferung weiß aber viel mehr über den Dekalog im Schma-Bekenntnis als in den Tefillin[16]. So bewahrt die Mischna[17] aus der Zeit, wo der Tempel noch bestand, die Kunde, daß die Priester vor dem Morgenopfer die *Zehn Gebote* und die drei Schma-Abschnitte (Dt 6, 4–9; 11, 13–21; Nm 15, 37–41) rezitierten. Dasselbe taten die «Standmannschaften», also jene Abordnungen, die beim Tempelgottesdienst das Volk repräsentierten, und gewiß folgten ihrem Beispiel auch jene Zuhausegebliebenen, die während der Dienstwoche der Abgeordneten ihres Bezirks tägliche religiöse Versammlungen in der heimatlichen Synagoge abhielten[18]. Ja, man wird mit J. Levi[19] anzunehmen haben, daß in den Synagogen der vorchristlichen Zeit Dekalog und Schma täglich rezitiert wurden, und daß die Dekalogrezitation gerade aus dem exilischen Synagogengottesdienst in die nachexilische Tempelliturgie gelangte[20]. Nun gehören aber das Schma-Bekenntnis und die Phylakterien auf engste zusammen. In der endgültigen Form beider stehen die Bibelabschnitte Dt 6, 4–9 und 11, 13–21, und beidemal ging diesen in alter Zeit der Dekalog voraus. Überdies waren die Phylakterien beim Dekalog-Schma-Bekenntnis und bei den übrigen Gebeten anzulegen. Dabei bringt der Name Tefilla (= Gebet) zum Ausdruck, daß die Tefillin auf das Schma hin-

14 Hier., In Ez 24, 15: PL 25, 230. Ähnlich: In Matth 23, 6: PL 26, 174.

15 Hier., In Matth 23, 6: PL 26, 174: «Pharisaei scribebant in membranulis *Decalogum* Moysi, complicantes ea et ligantes in fronte, quod usque hodie Indi, Persae et Babylonii faciunt».

16 Darüber vgl. Strack-Billerbeck IV, 1, Neunter Exkurs: Das Schma.

17 Tamid IV, 3 Ende und V, 1, deutsch auch bei Strack-B. IV, 1, 192d.

18 So Taan. II; vgl. J. Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1913, 237f. (Die 2. Aufl., Frankfurt 1924, ist mir gerade nicht zugänglich.)

19 Un papyrus biblique: Rev. des Études Juives 46 (1903) 214.

20 So schon Elbogen, Gottesdienst, 236.

geordnet, also ihm gegenüber sekundär waren. Dies bedeutet doch wohl: *Der Dekalog* und die Schma-Abschnitte Dt 6, 4–9; 11, 13–21 kamen *aus dem (Schma-)Bekenntnis in die Phylakterien.* So mußte sich die weitere Entwicklung des Schma-Bekenntnisses jeweils auch auf die Tefillin auswirken. Mindestens scheint dies vom Dekalog zu gelten.

Also ist jetzt weiter zu fragen: Wie kam der Dekalog ins Schma-Bekenntnis?

Als 587 v. Chr. der Tempel zerstört und die Jerusalemer Priesterschaft mit der übrigen Oberschicht nach Babylonien weggeführt wurde, kamen die Opfer und Feste am Zentralheiligtum zum Erliegen. So rückten jene religiösen Pflichten und Akte wieder mehr in den Vordergrund, die der Einzelne auch ohne Tempelkult und fern von Jerusalem üben konnte. Die wichtigsten und grundlegenden dieser Pflichten waren im Dekalog zusammengefaßt. Schon die Gestalter der Tora hatten sowohl in Ex als in Dt durch die Stoffanordnung den Dekalog als Haupt- und *Grundgesetz* gekennzeichnet. Daß Jahwe ihn (nach der Überlieferung) als einziges Gesetz direkt und persönlich verkündet hatte, verlieh ihm besondere Heiligkeit und Autorität. Auf ihn wurden in der tempellosen Zeit noch mehr als vordem die Mahnungen zur treuen Beobachtung der göttlichen Gebote bezogen, besonders auch der Schma-Abschnitt Dt 6, 4–9, der in der deuteronomischen Komposition auf den Dekalog fast unmittelbar folgt. Die Mahnung, «diese Gebote ins Herz zu schreiben», und «sie den Kindern einzuschärfen» (Dt 6, 6f), bewirkte, daß man die Zehn Gebote auswendig lernte. Den Auftrag: «Rede von den Geboten, ob du dich niederlegst oder aufstehst!» (Dt 6, 7) erfüllten die Frommen durch die tägliche Rezitation des Dekalogs am Morgen und Abend. Zum Dekalog als Grundbestand des täglichen Glaubensbekenntnisses kamen im Laufe der Zeit andere Stücke hinzu. Dies entspricht den auch sonst zu beobachtenden Regeln liturgischer Entwicklung. Im Einzelnen wird man sich den Gang dann so vorzustellen haben: Zuerst kam das Stück Dt 6, 4–9 hinzu, das den Dekalog im Gebot der Gottesliebe zusammenfaßt und mit «diesen Geboten» eben die Zehn Gebote einschärft. Nach dem Anfangswort Dt 6, 4 hat das tägliche Bekenntnis seinen endgültigen Namen Schma (= Höre) erhalten. Ursprünglich, als vor dem Schma noch der Dekalog rezitiert wurde, mag die Bezeichnung ʾaśeret haddebārim šemaʿ (= Die Zehn Gebote. Höre) gelautet haben[21].

---

[21] Vgl. Mischna, Tamid V, 1: «Sie lasen die Zehn Gebote. Höre. usw.»

Diese Entwicklungsstufe – Dekalog plus Schma – wird durch den Pap. Nash bezeugt. Wenigstens bietet der Papyrus in seinem uns erhaltenen Umfang nur diese beiden «repräsentativen Stücke des Judentums»[22].

Dann wurde das nach Form und Inhalt verwandte Stück Dt 11, 13–21 beigefügt, wohl auch darum, weil es für treue Erfüllung der Gebote vielfachen Segen verheißt. Diese *drei Stücke* Dt 5, 6–19 (Dekalog); Dt 6, 4–9; 11, 13–21 waren dann der einheitliche Grundbestand, den «das tägliche Gebetsofficium des frommen Juden»[23] mit den Phylakterien an Stirn und Arm und der Mezuza an den Türpfosten gemeinsam hatte. Der Textbestand des Bekenntnisses – so ist anzunehmen – wurde einfach in die Phylakterien und die Mezuza übernommen. Ursache war die Mahnung Dt 6, 8f (ähnlich 11, 18. 20): «Binde sie (die Gebote) dir als Denkzeichen auf deine Hand, trage sie als Merkzeichen auf der Stirn und schreibe sie auf die Türpfosten deines Hauses!» Solange man diese Beschwörung, wie sie ursprünglich gemeint war, als Bild auffaßte, konnte als sinnvolle Erfüllung gelten, sie sich einzuprägen und sie dann zur Vergegenwärtigung sogar täglich zu rezitieren. Als die Worte später aber radikal wörtlich genommen wurden, schrieben Eiferer die Bekenntnistexte auf Pergamentstreifen und befestigten sie in Kapseln wirklich an Stirn, Hand und Türpfosten.

Der Textbestand in der *Mezuza* ist seitdem nicht mehr vermehrt worden. So ist sie der beste Zeuge für diesen Entwicklungsstand, wo Bekenntnis, Phylakterion und Mezuza noch dieselben biblischen Stücke enthielten. Dann aber spaltete sich die weitere Entwicklung auf. Dem Bekenntnis, und ihm allein, wurde noch die Parasche Nm 15, 37–41 beigegeben. Die Rabbinen heben aus diesem Stück die Erwähnung des Auszugs aus Ägypten V. 41 heraus[24]. Für den Beter war dies nicht bloß eine historische Erinnerung, sondern das Bild und Unterpfand der eigenen Heilserwartung. Das Quastengebot, das ebenfalls in dieser Parasche enthalten ist, scheint also nicht der Hauptgrund gewesen zu sein, sie ins tägliche Bekenntnis aufzunehmen. Wohl aber hat das Quastengebot die rabbinischen Erörterungen ausgelöst, ob diese Parasche auch jeden Abend zu rezitieren sei[25]. Diese Uneinheitlichkeit im liturgischen

---

22 J. Levi in REJ 46, 217.

23 F. C. Burkitt, The Hebrew Papyrus of the ten Commandments: JQR 15 (1903) 399.

24 Talmud, Berak. I, 5, Fol. 12b, Mischna und Gemara. Tosefta, Berak. I, 10, Text und deutsche Übersetzung bei Lohse-Schlichting, 1956.

25 Die rabbinischen Belege gesammelt bei Strack-Billerbeck IV, 1, 195.

Brauche zeigt wohl noch an, daß die Parasche erst nachträglich dem Bekenntnis beigefügt wurde[26].

In die Phylakterien hingegen fand die Quastenparasche keinen Eingang mehr, eben weil darin nicht von Denkzeichen an Stirn und Hand die Rede ist. Dafür kamen aber noch jene Textabschnitte hinein, wo, wie in Dt 6, 8; 11, 18, jene Erinnerungszeichen ebenfalls noch erwähnt werden, nämlich Ex 13, 1–10. 11–16. Dagegen blieben die Ex-Paraschen aus den Türpfosten-Kapseln ausgeschlossen, weil der Auftrag, die Gebote auf die Türpfosten zu schreiben, in ihnen nicht enthalten ist.

So war der Textbestand der Phylakterien auf *fünf Stücke* angewachsen: Dt 5, 6–19; 6, 4–9; 11, 13–21; Ex 13, 1–10; 11–16. Alle diese Texte erscheinen dann in allen (bis heute) bekannten Phylakterien von Qumrân; aber die Dt-Texte sind allemal *erweitert* auf Dt 5, 1–6, 9; 10, 12–11, 21. Der Zuwachs enthält inhaltlich kaum etwas Neues; also muß die Erweiterung durch äußere Gründe verursacht sein. Davon ist einer in der allgemein zu beobachtenden rabbinischen Tendenz zu suchen, aus der Bibel nicht einzelne Sätze, sondern größere Sinneinheiten und Textabschnitte auszuschreiben und vorzutragen. So wird im Schma-Bekenntnis die ganze Parasche Nm 15, 37–41 gesprochen, nicht bloß V. 41, der allein den Auszug aus Ägypten erwähnt. Ausdrücklich dazu bemerkt ja der Talmud: «Sollte man nur diesen einen Vers lesen? Es ist überliefert, daß wir ... keinen Abschnitt teilen, den unser Meister Moses nicht geteilt hat»[27]. Dem entsprechen auch die Stücke 6, 4–9; 11, 13–21; sie stellen ebenfalls Abschnitte dar, die bereits mit der endgültigen Paraschenteinteilung der hebräischen Bibel übereinstimmen. Die großen Einheiten der Qumrânphylakterien Dt 5, 1–6, 9; 10, 12–11, 21 gehen in dieser Richtung aber noch weiter; denn sie haben etwa die Größe der palästinensischen Sedarim (Wochenabschnitte) oder babylonischen Paraschen, ohne damit aber auch schon in der Textabgrenzung übereinzustimmen.

Vermutlich hat noch ein zweites Bestreben bei der Texterweiterung mitgewirkt. Wie schon der griechische Name Phylakterion anzeigt, schrieb man den Tefillin die Kraft zu, Unheil abzuwehren und Glück zu bringen. Diese Kraft, so erwartete man wohl, mußte um so stärker werden, je *länger* die heiligen Texte waren, die man im Phylakterion bei sich trug.

Die Phylakterien der 4. Qumrânhöhle zeigen den Textbestand

---

[26] Vielleicht ist auch die Talmud-Frage: «Wann wurde der Abschnitt von den Quasten *hinzugefügt*» so zu verstehen. Berak. I, 4.

[27] Berak. I, 4, Fol. 12 b; deutsch nach Goldschmidt.

aber wahrscheinlich noch gar nicht auf der höchsten Stufe des größten Umfangs. Die erhaltenen Reste von 1 Q 13 haben sich nämlich – wenigstens bis jetzt – nicht alle in die aus 4QPhyl^{a-d} bekannten Textgrenzen einordnen lassen[28]. So muß man damit rechnen, daß 1 Q 13 *noch andere*, in Phylakterien bis jetzt nicht bezeugte *Texte* enthielt. Auch die Rabbinen haben anscheinend eine Erinnerung bewahrt, daß das Schma-Bekenntnis – und analog die Phylakterien – einst noch andere Bibeltexte enthielten. Denn im palästinensischen Talmud sind zwei Lehren über den Dekalog und die Bileamgeschichte wie Parallelfälle nebeneinander gestellt: «Rab Mattena (um 270) und R. Schemuel bar Nachman (um 260) haben gesagt: Man täte gut, täglich den *Dekalog* zu rezitieren. Warum tut man es nicht? Wegen der Einwendung der Minim ... R. Schemuel bar Nachman hat im Namen des R. Juda bar Zeboda gesagt: Man täte gut, täglich den Abschnitt von Balak und *Bileam* zu rezitieren; doch unterläßt man es, um die Gläubigen nicht zu ermüden»[29]. Da der Dekalog einst wirklich im Bekenntnis und in den Phylakterien seinen Platz hatte, wird damit zu rechnen sein, daß auch der parallele Ausspruch über die Bileamsgeschichte sich mit einer Gewohnheit auseinandersetzt, die wirklich einmal bestand. Wie weit sich diese «Wucherungen» verbreiten konnten, ist heute nicht mehr zu übersehen. Die jüngeren Funde, Stimmen und Bräuche beweisen aber, daß die *Hypertrophie* zurückgebildet, der Textbestand also wieder verkleinert wurde. Nach dem allgemeinen Gesetz, wonach den vereinfachenden Reformen nicht der jüngste Zuwachs, sondern oft die ältesten Stücke zum Opfer fallen[30], verschwand aus dem Bekenntnis und den Phylakterien (einschließlich Mezuza) ausgerechnet der *Dekalog*. Wann und warum geschah dies?

II. Die Ausscheidung des Dekalogs aus den Phylakterien

1. Das vollständig erhaltene Phylakterion aus Höhle 2 von Murabba'at enthält (nur noch) *vier Textstücke:* Ex 13, 1–10; 13, 11–16; Dt 11, 13–21 und auf einem eigenen Lederstück: Dt 6, 4–9. Ein zweites Phylakterion aus einer nicht weiter bekannten Höhle hat nach R. de Vaux denselben Bestand[31]. Diese Textauswahl ist

[28] Vgl. Barthélemy-Milik, Qumrân Cave I, 75f; Fragment 58 könnte freilich zu Ex 13, 5 oder Dt 6, 3 gehören.

[29] Berak. I, 3c, 29. Im bab. Talmud stehen die beiden Aussprüche weit voneinander getrennt und sind etwas anders formuliert. Berak. I, 4, Fol. 12a u. 12b.

[30] Nur ein Beispiel: In der Psalmodie der Griechen sind die biblischen Odentexte im Rankenwerk der poetischen Kanones schließlich abgestorben. Vgl. H. Schneider, Die biblischen Oden: Bib 30 (1949) 265.

[31] Vgl. RB 60 (1953) 263 u. 269.

keine Besonderheit von Murabba'at; sie entspricht genau der rabbinischen Norm und dem endgültigen Brauch. Die beiden Phylakterien stammen nach dem Urteil de Vaux' aus derselben Zeit, also aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. Die wohl offizielle Ausscheidung des Dekalogs muß daher vor der Mitte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts erfolgt sein. Diesen Ansatz empfiehlt auch die rabbinische Überlieferung. Zwar bietet sie keine direkten Nachrichten über die Beseitigung des Dekalogs aus den Phylakterien, wohl aber aus dem Schma-Bekenntnis. Schon um 160 n. Chr. lehrte R. Nathan, im Landgebiet (außerhalb Jerusalems) wollte man den Dekalog (noch oder wieder) im Bekenntnis rezitieren; aber es unterblieb, weil man es bereits abgeschafft hatte[32]. Danach muß die Abschaffung der Dekalog-Rezitation schon einige Zeit vor der Mitte des 2. Jhs. n. Chr. erfolgt sein.

So liegt es nahe, die offizielle Ausscheidung des Dekalogs aus den Phylakterien und dem Bekenntnis auf einen Beschluß jenes obersten jüdischen Gremiums zurückzuführen, das dem Judentum nach 70 n. Chr. auch in vielen anderen Punkten die endgültige Norm gab, also etwa auf die Synode von Jabne (um 90 bis 100 n. Chr.). Und doch müssen wir offen lassen, daß auch schon vorher, ja sogar vor dem Jahre 70 n. Chr., Phylakterien getragen wurden, die den Dekalog nicht enthielten. Bereits in der ersten Qumrânhöhle wurde nämlich eine *Phylakterienkapsel mit vier Fächern* gefunden[33]. Daß ein fünftes Fach, das den Dekalog enthalten hätte, abgebrochen ist, wird sich nicht völlig ausschließen lassen. Immerhin haben wir aber wahrscheinlicher mit nur vier Fächern zu rechnen. Vier Fächer in den Kopf-Tefillin, zur Aufnahme der vier Textabschnitte Ex 13, 1–10; 13, 11–16; Dt 6, 4–9; 11, 13–21, entsprechen der endgültigen rabbinischen Norm[34]. Die Kapsel der ersten Qumrânhöhle wird – wie der übrige Inhalt dieser Höhle – aus der Zeit vor dem Jahre 70 n. Chr. stammen. Demgemäß müssen wir damit rechnen, daß es *Phylakterien ohne den Dekalog schon vor* der Zerstörung Jerusalems im *Jahre 70 n. Chr.* gab. Dann hat die Synode von Jabne nicht als erste den Dekalog ausgeschieden, sondern unter verschiedenen, bereits üblichen Phylakterien die kürzere, dekaloglose Form zur endgültigen Norm erhoben.

2. Aber *warum* wurde der Dekalog ausgeschieden? Der Grund, den die Rabbinen für die Abschaffung der Dekalog-Rezitation beim Schma angeben, wird auch für die Phylakterien gelten: «Rab

---

32 Berak. Fol. 12 a Baraitha, deutsch bei Strack-B. IV, 1, 191.
33 G. Harding, Qumrân Cave I, S. 7, mit Abbildungen auf Taf. I, 5.
34 Im einzelnen vgl. Strack-B. IV, 1, 253–256.

Mattena (um 270) und R. Schemuel b. Nachman (um 260) haben beide gesagt: Wegen der Einwendung der Minim, daß diese nicht sagen: *Der Dekalog allein ist dem Moses* auf dem Sinai *gegeben worden*»[35]. Unter «Minim» = Häretiker sind hier nach allgemeiner Annahme die Christen zu verstehen. Daß R. Schemuel b. Nachman ebenfalls so dachte, zeigt sein Wort: «Die Völker der Welt beraubten Israel des Dekalogs»[36]. Die Rabbinen wollen sagen: Weil die Christen zwischen dem Dekalog und dem übrigen Gesetz einen wesentlichen Unterschied machen, können wir Juden, für die alle mosaischen Gesetze die gleiche Autorität haben, dem Dekalog nicht weiter einen bevorzugten Platz einräumen; sonst schienen wir den Christen recht zu geben. Aber behaupteten die Christen wirklich, «der Dekalog allein sei dem Moses auf dem Sinai gegeben worden»? Mir ist dafür kein christliches Zeugnis bekannt. Vielmehr lehrte die Großkirche, das mosaische Gesetz hatte nur zeitlich begrenzte Geltung und ist durch Christus – bis auf die für alle Menschen geltenden Forderungen der «Gerechtigkeit und Gottesfurcht»[37] – aufgehoben worden[38]. Diese Aufhebung machte aber nach christlicher Lehre vor dem Dekalog nicht halt. Denn auch der Sabbat ist abgeschafft[39]. Die Großkirche lehrte also nicht, was die Rabbinen von den Minim sagen. Oder sind nur die Judenchristen gemeint? Aber diese wollten doch das ganze Gesetz weiter beobachten. So bliebe nur die Möglichkeit, daß eine kleinere, wohl judenchristliche Sondergruppe, die von den Rabbinen verzeichnete Meinung vertrat. Am ehesten wäre an jenen nordsyrisch-judenchristlichen Kreis zu denken, aus dem im 3. Jahrhundert die *Didaskalie* hervorgegangen ist. Für sie ist «das Gesetz» nur der Dekalog, den Gott verkündete, bevor das Volk den Götzen diente. Alle übrigen mosaischen Gesetze gehören zur «*Wiederholung* des Gesetzes», die Gott durch Moses den Abtrünnigen zur Strafe und zur Sühne auferlegte, die aber durch Christus «aufgelöst» wurde[40]. Ganz allein steht die Didaskalie mit dieser Anschauung freilich nicht; denn auch Justin sagt, die Verordnungen über Sabbat, Opfer,

35 pBerak. 1, 3c. 29, deutsch bei Strack-B. IV, 1, 191.

36 B. Berak. 12b. Hinweis von A. Marmorstein in: Jeschurun 12 (1925) 41. Leider hat A. M. weder den originalen Wortlaut noch die richtige Fundstelle seines Zitates angegeben. Im babyl. Talmud findet es sich nicht. Prof. E. Roth vermutet ein Midrasch-Zitat (brieflich).

37 Justin, Dialog mit Tryphon 46, 7: PG 6, 574f; vgl. 12, 3: PG 6, 499; Barnabasbrief 19, ed. Funk (Tübingen 1901) 29.

38 Justin, Dialog 11, 2: PG 6, 498; Tertullian, Adv. Judaeos 4: PL 2, 605f.

39 Ephräm, Über den Glauben, 1. Rede, 47; deutsch: BKV², Ephräm I, S. 37; Barnabasbrief 15, 8.

40 Die syrische Didaskalie, deutsch von H. Achelis u. J. Flemming in: Texte u. Untersuchungen 25, 2 (1904), Kap. 36, S. 129f, u. Kap. 2, S. 6; dazu vgl. Abhandl. IV, ebenda S. 357–360.

Gaben und Feste waren wegen der Herzenshärtigkeit des israelitischen Volkes erlassen und fanden darum ihr Ende in Christus[41]. Aber auch die These der Didaskalie deckt sich nicht völlig mit der Lehre der «Minim», der Dekalog allein sei dem Moses auf dem Berge Sinai gegeben worden.

Vielmehr kommt dem die Behauptung am nächsten, die ein Midrasch mit *Korach* in Verbindung bringt: «Gott hat uns den Dekalog gegeben, weiter haben wir nichts gehört»[42]. Mit Korach, dem biblischen Typos der Ketzer, ist hier nach A. Marmorstein ein (jüdischer) Ketzer der ersten (nachchristlichen) Jahrhunderte gemeint. Trifft dies zu, dann könnte die von den Rabbinen verworfene Lehre der Minim letztlich doch *aus einer jüdischen Sekte* stammen. Dies schließt natürlich nicht aus, daß dann ein judenchristlicher Kreis sich diese jüdisch-sektiererische These zu eigen gemacht hat.

Angesichts dieser Zeugnisse kann nicht mehr als sicher behauptet werden, die Synode von Jabne habe den Dekalog einzig aus antichristlicher Polemik ausgeschieden. Aber auch die Sondermeinung einer kleinen, eigentlich jüdischen Gruppe hätte die jüdischen Autoritäten nicht zu einer so einschneidenden Maßnahme veranlassen können, wenn dabei nicht auch innerjüdische Anliegen im Spiele gewesen wären. Im Zeitalter Jesu waren sich die Juden mit den ersten Christen noch darüber einig, daß der Dekalog aus dem übrigen mosaischen Gesetz herausrage[43]. Dann trennten sich die Wege. Für die Christen stieg weiter das Ansehen des Dekalogs und sank die Autorität des übrigen mosaischen Gesetzes. Die jüdische Führung hingegen wollte – besonders nach dem Untergang Jerusalems – dem ganzen mosaischen Gesetz die höchstmögliche Achtung verleihen und gerade auch die sekundären Bestimmungen *gegen jede Abwertung schützen.* Also durfte der Dekalog auch nicht den Schein eines Vorrangs behalten und wurde aus dem Bekenntnis und den Phylakterien entfernt, daß niemand glaube, die in Dt 6, 4–9; 11, 13–21 folgenden beschwörenden Mahnungen zur Treue gegenüber «den Geboten» beträfen nur den Dekalog.

Nun haben wir aber wegen der vierfächerigen Phylakterien-

---

41 Justin, Dialog 43, 1: PG 6, 566f und 46, 7: PG 6, 574.

42 Miradsch Jelamdenu, ed. Grünhut, Num. 40bf, bei A. Marmorstein, Ein Fragment einer neuen Piska zum Wochenfest und der Kampf gegen das mündliche Gesetz: Jeschurun 12 (1925) 40. Hinweis bei H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, 183.

43 Vgl. Philo, De Decalogo 29, ed. L. Cohn, 1902, 303: οἱ δέκα λόγοι κεφάλαια νόμων εἰσίν.

kapsel aus Qumrân schon vor dem Jahre 70 n. Chr. mit Phylakterien ohne den Dekalog zu rechnen. Für diese frühe Zeit kann das Fehlen des Dekalogs schwerlich auf antichristliche Polemik zurückgeführt werden. Aber auch die allgemeineren Überlegungen, die in der jüdischen Führung nach 70 n. Chr. so maßgeblich wurden, werden nicht schon viel früher ausreichend wirkkräftig gewesen sein. Darum kommen für das Ausscheiden des Dekalogs damals am ehesten *formale* und liturgisch-praktische Gründe in Betracht. Das Anwachsen der Textstücke im Bekenntnis und in den Phylakterien ließ eine Vereinfachung und *Kürzung wünschenswert* erscheinen, etwa um die Gemeinde nicht durch einen überlangen Synagogenmorgengottesdienst über Gebühr zu belasten. Im pal. Talmud ist dieses Motiv in dem Ausspruch festgehalten: Man täte gut, den Abschnitt von Balak und Bileam täglich (mit dem Schma) zu rezitieren; aber man nimmt davon Abstand, um die Gläubigen nicht zu ermüden[44]. Die vorsichtige Formulierung ist gewiß als Nachhall davon zu beurteilen, daß biblische Textstücke wirklich aus dem Schma ausgeschieden worden sind, um das Pflichtgebet zu verkürzen. Und so mag auch der Dekalog aus dem Schma und dann aus den Phylakterien gestrichen worden sein. Dieser praktische Gesichtspunkt kann sehr wohl auch zum (postulierten) Beschluß der Synode von Jabne beigetragen haben, den Dekalog offiziell und allgemein aus Schma und Phylakterion auszuscheiden.

III. Versuche zur Restauration des Dekalogs

Der Verzicht auf den Dekalog war für weite Kreise offensichtlich ein schwer zu ertragender Verlust. So sah sich R. Levi (um 300) zum Nachweis gezwungen, der Dekalog sei auch in den drei endgültigen Schmaabschnitten enthalten[45]. An verschiedenen Orten, selbst in Sura und Nehardea, den Sitzen talmudischer Akademien in Babylonien, versuchten angesehene Rabbinen, die tägliche Dekalogrezitation sogar wieder einzuführen, und der Talmud muß sich damit auseinandersetzen[46]. Unter diesen Umständen waren Versuche zu erwarten, den Dekalog auch wieder in die Phylakterien einzufügen. Daß sie wirklich unternommen wurden, beweist die Polemik der Mischna (Sanh. XI, 3) gegen die Anferti-

---

44 pBerak. 1, 3c, 29; ähnlich bBerak. I, 4, Fol. 12b: «Man hatte die Absicht, auch den Balaq-Abschnitt dem Schma anzufügen, unterließ es aber wegen der Belästigung der Gemeinde.»

45 pBerak. 1, 3c, 9, deutsch bei Strack-B. IV, 1, 190.

46 Berak. I, 4, Fol. 12a, deutsch: Strack-B. IV, 1, 191.

gung von Phylakterien mit fünf Fächern[47]. Und daß babylonische Rabbinen des 4.–5. Jhs. n. Chr. wirklich Phylakterien mit dem Dekalog (noch oder wieder) trugen, beweisen zwei ausdrückliche Zeugnisse des hl. *Hieronymus*[48]. Man hat diese Angabe bisher allgemein als einen Irrtum angesehen[49]. Die Qumrân-Phylakterien mit dem Dekalog und das dadurch angeregte richtigere Verständnis anderer Funde und Zeugnisse machen nun die Nachricht bei Hieronymus durchaus glaubwürdig.

Dennoch war diesen Restaurationsversuchen kein dauernder und allgemeiner Erfolg beschieden. Im ganzen blieb es beim Ausschluß des Dekalogs aus dem Schma-Bekenntnis und den Phylakterien.

Aber damit verschwand der Dekalog nicht völlig aus dem jüdischen Gebetsleben und den Synagogen. So wurde – nach S. Luria – nur die liturgische Rezitation des Dekalogs aufgehoben, nicht die private, und wirklich stehe der Dekalog in den Gebetbüchern noch bei den Stücken, die vom Gläubigen täglich gebetet werden[50]. Und der bedeutende jüdische Schriftsteller S a a d j a , Gaon der talmudischen Akademie im babylonischen Sura (892–942 n. Chr.), legte seinem großen Festgebet über das Gesetz eben den Dekalog zugrunde und ordnete sämtliche 613 Einzelvorschriften der Tora in den Rahmen der Zehn Gebote ein[51]. Und wenn der Dekalog auch aus dem Phylakterion und der Mezuza gleichsam getilgt wurde, so erscheint er doch schon sehr früh als *Inschrift* an und in *Synagogen*. Daß die ältest-bekannten, aus den ersten Jahrhunderten n. Chr. stammenden Beispiele dafür samaritanischer Herkunft sind[52], ist wohl nur zufällig. Wenigstens gehört seitdem und bis heute die Wiedergabe der zwei Gesetzestafeln mit dem Dekalogtext zum traditionellen Schmuck auch der orthodoxen Synagogen[53].

---

47 Siehe schon oben S. 20f.

48 H i e r., In Matth 23, 6: PL 26, 174: Pharisaei scribebant in membranulis *Decalogum* Moysi ... complicantes ea et ligantes in fronte ... quod usque hodie Indi, Persae et *Babylonii* faciunt. In Ez 24, 15: PL 25, 230: Aiunt Hebraei, hucusque Babylonios magistros Legis praecepta servantes ... *decalogum* scriptum in membranulis circumdare capiti suo.» Wie der Plural «in membranulis» zeigt, wußte Hieronymus gut, daß die Phylakterien außer dem Dekalog noch andere Textstücke enthielten.

49 So z. B. V a l l a r s i in PL 25, 230 u. 26, 174; H. L e s ê t r e in DB V, 349f; L. B l a u in: The Jewish Encyclopedia X, 27.

50 J. L e v i in: Revue des Études Juives 46 (1903) 214.

51 J. E l b o g e n , Der jüd. Gottesdienst[1], 1913, 218 u. 322.

52 J. B o w m a n u. S. T a l m o n , Samaritan Decalogue inscriptions: Bull. of the John Ryl.-Libr. 33 (1950–51) 210–236.

53 Vgl. B. J. B a m b e r g e r , Synagogue: The Universal Jewish Encyclopedia 10 (1943) 128 und die Abb. S. 124f.

Die Dekalogtafeln der Synagogen – diese Anmerkung sei mir als Abschluß verstattet – wurden offenbar auch von den *Christen* beachtet. So ist auf christlichen Gemälden sogar der Tempel von Jerusalem bereits mit den Gesetzestafeln und dem Dekalogtext ausgestattet[54]. Endlich werden die Dekalogtafeln in christlichen Kirchen auf das Vorbild der Synagoge zurückgehen. Davon ist in unserem Zusammenhang die Zehngebotstafel aus dem Jahre 1521 in der Zeno-Kirche zu Reichenhall besonders interessant; denn sie verbindet – nach jüdischem Vorbild ? – mit dem Dekalog noch eine freie Nachgestaltung des Schma und der übrigen Phylakterientexte[55]. So lebt, was am Anfang der Entwicklung stand, bis zum Ende weiter.

(Abgeschlossen 1. Oktober 1958)

Zur Textkritik von Ps 45 (44)

Von Johannes Schildenberger O. S. B., Beuron[1]

F. Buhl bietet in Kittels Biblia Hebraica Ps 45 bis zu V. 12a incl. in Tristichen, V. 17f in Distichen. Vom Schluß des V. 12 bis V. 16 ist der Text in zwei Abschnitte eingeteilt; zwei Tristichen können aber nur durch Streichungen gewonnen werden, wofür Buhl im Apparat vier Vorschläge bringt. Mehrere Kommentare[2] teilen den ganzen Ps 45 in Tristichen ein. Die einen, wie Calès, Podechard und Kissane, lesen V. 11–16 als vier Tristichen, die anderen, wie Gunkel und Herkenne, richten diesen Textabschnitt zu drei Tristichen her.

---

[54] Vgl. z. B. die Darstellung Jesu im Tempel des «Meisters von Großgmain» (Barth. Zeitblom ?) aus dem Jahre 1499 in der Kirche von Großgmain.

[55] In modernem Deutsch: «Die Zehn Gebote Gottes. O Israel, höre die Gebote des Herrn und schreib dieselben in dein Herz wie in ein Buch, und ich werde dir geben das Erdreich fließend (von) Milch und Honig. Hab Gott lieb über alles Ding (und) deinen Nächsten über alles Ding. Die erste Tafel: Du sollst einen (einzigen) Gott glauben und anbeten! usw.

[1] Vortrag gehalten am 2. Sept. 1957 auf dem XXIV. Internat. Orientalisten-Kongreß zu München.

[2] Folgende Psalmenkommentare und -übersetzungen werden nur mit dem Namen des Verfassers zitiert: J. Calès S. J., Le livre des Psaumes, Paris 1936. H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen[4] 1926. H. Herkenne, Das Buch der Psalmen, Bonn 1936. E. J. Kissane, The Book of Psalms, Dublin 1953/54. R. Kittel, Die Psalmen, Leipzig [5-6]1929. E. König, Die Psalmen, Gütersloh 1927. N. Peters, Das Buch der Psalmen, Paderborn 1930. E. Podechard, Le Psautier (Bibliothèque de la Faculté Cath. de Théol. de Lyon, Bd. 4, 5 und 6, 1949 und 1954). Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani, Rom [2]1945. F. Nötscher, Die Psalmen, Würzburg 1947. H. Schmidt, Die Psalmen, Tübingen 1934. R. Tournay O. P. – R. Schwab, Les Psaumes (Bible de Jérusalem), Paris 1951. B. Ubach O. S. B., El Psalteri, Montserrat 1932. F. Wutz, Die Psalmen, München 1925.

In der hebräischen Poesie gibt es sicher einen Rhythmus, und sie verwendet Distichen und, weniger häufig, Tristichen. Da jedoch dieser Rhythmus ziemlich elastisch ist und die Zahl der betonten Silben und noch mehr die der unbetonten wechseln kann, wie auch Tristichen mit Distichen wechseln können, ist die hebräische Rhythmik *allein* keine zuverlässige Grundlage für die Textkritik. Daher soll diese nur mit anderen Gründen zusammen für Eingriffe in den überlieferten Text bestimmend sein.

Für die Einteilung in Tristichen, wie sie Buhl bei Ps 45 von V. 2–12a bietet, spricht nun ganz entschieden, daß jedes Tristichon eine gedankliche Einheit bildet, die im folgenden Tristichon weitergeführt wird. Das 1. (V. 2) ist Einleitungsvers, in dem der Sänger in freudiger Bewegung sein Lied dem König widmet. Das 2. (V. 3) besingt seine Schönheit und Freundlichkeit, die es dem Sänger gewiß macht, daß Jahwe den König immerdar segnet. So fordert er ihn im 3. Tristichon (V. 4. 5 ab) auf, für die gute Sache in den Krieg zu ziehen. Im 4. Tr. (V. 5c. 6) verheißt er ihm den Sieg über seine Feinde. In natürlicher Folge besingt er im 5. Tr. (V. 7. 8a) – ein erster Höhepunkt des Liedes – die ewige Festigkeit seines Thrones (vgl. 3 Kg 2, 46), die aber nicht so sehr durch den Sieg über die Feinde, als durch das gerechte Walten des Königs gewährleistet wird (vgl. Ps 89, 15; Spr 25, 5). So hat der Sänger die zwei Aufgaben genannt, die dem König obliegen: sein Volk im Kampf gegen die äußeren Feinde zu verteidigen und im Innern gerechtes Gericht zu halten (vgl. 1 Sm 8, 20). Als Lohn verkündet das 6. Tr. (V. 8bc. 9a) die Freude und das Glück, wie sie der Duft des Salböls und der kostbaren Gewürze zum Ausdruck bringen. Hiermit ist schon der Übergang zum Feste gegeben, dem der Psalm gilt, der Hochzeit des Königs. Das 7. Tr. (V. 9b. 10) zeichnet die Situation: Das königliche Brautpaar steht im Hof des Palastes, aus dem heraus die Hochzeitsmusik ertönt. Im 8. Tr. (V. 11. 12a) wendet sich nun der Sänger in direkter Anrede an die königliche Braut, die zur Rechten des Königs steht, wie das vorhergehende Tristichon sagt. Sie soll ihres Vaters Haus vergessen und sich ihrem Bräutigam zu eigen geben.

Das Einleitungstristichon (V. 2) kann als Mustervers bezeichnet werden. Jeder Stichus enthält vier Worte und ebenso viele Tonsilben. Die Vokalisation *maʿᵃśaj*, die schon G voraussetzt, erklären Kittel und Podechard als Archaismus (wie *śadaj* = *śadæh*): «ein» oder «das Gedicht». Vielleicht handelt es sich aber um einen dichterischen Intensivierungsplural (vgl. Ges.-Kautzsch, § 124e): mein (viel und Großes enthaltendes) Werk. Die an sich

nur geringe Änderung des Suffixes ins Singular möchte man doch nicht leichthin vornehmen, da die überlieferte Vokalisation so alt ist. Es ist sogar eigentliche Pluralbedeutung nicht ausgeschlossen. V. 2b bildet nämlich den Vordersatz zu 2c (Podechard führt dafür als Beispiele an: Gn 9, 6; Ps 75, 4; Is 48, 13b; Jer 38, 14b), und man kann übersetzen: «während ich meine Lieder (oder, wenn auch weniger wahrscheinlich: so oft ich meine Lieder) dem König vortrage, ist meine Zunge der Griffel eines flinken Schreibers». Den Grund dafür gibt V. 2a an: Mein Herz ist bewegt von gutem (d. h. hier: Gutes wünschendem und verheißendem) Wort. Darum drängen die Worte nach außen in rascher Folge hervor. Die gewöhnlich vierhebigen Tristichen des Liedes haben also ein rasches Tempo. Dies paßt zu der Beobachtung, daß z. B. in Is 5, 1–7 die silbenreichen, längeren Verse einen schnelleren Vortrag verlangen, die kürzeren einen getragenen[3].

In 3a ist statt des nach G.-K. § 55e sinnlosen *jŏphjāphîthā jŏphî* (oder *jāphô*) *jāphîthā* zu lesen, wie schon G Aq Sym E' Hie (vielleicht auch S) annehmen lassen. So haben wir in 3a wieder vier Worte, in 3b allerdings nur drei, wobei das dritte etwas länger ist; hier zeigt sich die Elastizität des hebräischen Rhythmus. In 3c stand statt *Elohim* ursprünglich *Jahwe* (Ps 45 gehört zu den elohistisch überarbeiteten Psalmen 42–83).

In V. 5a wird *wahᵒdhārᵉkhā* von der Mehrzahl der neueren Exegeten als Dittographie gestrichen, m. E. mit Recht. Nur kann die Streichung nicht wie im Apparat Buhls aus der Textüberlieferung begründet werden; denn Hieronymus hat in seinem Psalt. juxta Hebraeos sicher die Dittographie, wie die neue Ausgabe von H. de Saint Marie mit dem Zitat aus Hier. ep 65, 11, 1 klar beweist: «secundo scriptum est in hebraeo ‹decore tuo›, ne quis vitio librarii repetitum putet.» Die Auslassung in vielen Hie-Hss ist also eine bewußte Korrektur oder eine unbewußte Haplographie, und dies ist auch bei den von Buhl vermerkten zwei hebräischen Hss und S-Hss anzunehmen. Die Lesung wird nämlich schon von G vorausgesetzt, nur daß der griechische Übersetzer die Konsonanten geistreich als Imperativ Hiphil vokalisiert: καὶ ἔντεινον = «und spanne» (den Bogen). Wutz übernimmt diese Lesart als ursprünglich. Jedoch in Verbindung mit den beiden folgenden Imperativen sieht man die Anomalie: Diese haben kein «und» bei sich (G fügt allerdings sekundär solche bei) und *ṣᵉlaḥ* («habe Erfolg») sollte eigentlich vor «spanne den Bogen» stehen. Die Masoreten haben also

[3] Vgl. J. Schildenberger, Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950, 332f.

richtig vokalisiert, aber so wenig wie Hieronymus gewagt, die Lesung als Dittographie auszuschalten. Jedenfalls ist es leichter und ungezwungener, Dittographie anzunehmen als Verschreibungen oder Umstellungen von Konsonanten, wie es z. B. Gunkel, Herkenne und Nötscher tun. Da bleibt es ein psychologisches Rätsel, wie aus der als ursprünglich angenommenen Lesung der jetzige Text entstanden ist. Mit der Ausschaltung erhalten wir einen strafferen Text als mit diesen Konjekturen. Gegen die Einteilung von Buhl ist der Imperativ *r^{e}khabh* noch zum 2. Stichus dieses Tristichons zu ziehen. Im 3. Stichus ist der Schluß grammatikalisch unmöglich. Die Masoreten wollten wohl *^{c}anwāh* mit der verkürzten Vokalisation an *ṣædhæq* anschließen. Aq gibt das Wortpaar mit καὶ πραότητος δικαίας, Hie mit mansuetudinem iustitiae (S entsprechend) wieder, woraus man kaum auf eine Vorlage *w^{e}^{c}anwath ṣædhæq* schließen darf, wenn auch 1 hebr. Ms so hat. Dieser stat. constr. begreift sich leicht als Korrektur der schwierigeren Lesart und ist daher nicht mit Peters als ursprünglich anzunehmen, zumal die Verbindung «Demut der Gerechtigkeit» (Peters «milde Gerechtigkeit») ungewöhnlich ist. G T Vg helfen sich über die Schwierigkeit hinweg durch die Hinzufügung von «und» vor «Gerechtigkeit». Dieses «und» als ursprüngliche Lesart des hebr. Textes anzunehmen (Wutz, Kissane) ist also ebenfalls unstatthaft. Heute wird gerne Gunkels Konjektur angenommen *w^{e}ja^{c}an haṣ;ædhæq*, m. E. mit Unrecht. Es ist unwahrscheinlich, daß das oft vorkommende, einfache *ja^{c}an* in das seltene *^{c}^{o}nāwāh* verschrieben wurde. Freilich wahrt Gunkel die ganze Konsonantengruppe, muß aber annehmen, daß das Waw nach Nun als Jod vor das Ajin zu setzen sei. Die Umstellung von zwei unmittelbar nebeneinander stehenden Konsonanten kommt zwar ziemlich häufig vor, nicht aber diese Art der Umstellung über zwei Konsonanten hinweg[4]. Doch auch die Konjektur selbst bietet Schwierigkeiten. Die Partikel *ja^{c}an* kommt als Präposition vor einem Substantiv nur Ez 5, 9 und Agg 1, 9 vor, ziemlich häufig allerdings vor Infinitiven. Besonders spricht aber gegen die Konjektur, daß *haṣṣædhæq* den

[4] Vgl. den instruktiven Vortrag von H. Junker auf der Alttestamentler-Tagung von Göttingen 1935: Konsonantenumstellung als Fehlerquelle und textkritisches Hilfsmittel im MT (Volz – Stummer – Hempel, Werden und Wesen des Alten Testaments [Beihefte ZAW 66], Berlin 1936, 162–174. – F. Delitzsch, Die Lese- und Schreibfehler im AT, Berlin-Leipzig 1920, bringt S. 89–91 nur 9 Beispiele von Umstellung zweier Konsonanten, die nicht unmittelbar nebeneinander stehen. Davon ist nur eines aus der Textüberlieferung selbst genommen: *b^{e}rôšim* (2 Sm 6, 5), richtig *b^{e}šîrîm* (1 Chr 13, 8); Junker, l. c. S. 163, erklärt die Sm-Lesart als überlegte «Korrektur». Is 7, 6 ist wohl *n^{e}qiṣænnāh* aus *n^{e}ṣiqænnāh* verschrieben. In beiden Fällen ist aber der Zwischenkonsonant eine Mater lectionis. Die andern 7 Beispiele sind unsicher.

Artikel hat, während das ihm parallele ʿæ*mæth* ohne Artikel steht. In Is 47, 13 ist mir allerdings ein Beispiel begegnet, das in diesem Punkt Gunkels Konjektur rechtfertigen könnte, da hier bei drei parallelen Bezeichnungen für die Astrologen Babels nur bei der zweiten der Artikel steht; mit dieser wird aber ihre eigentliche Tätigkeit genannt. Doch haben wir in Ps 45, 8 selbst ein Beispiel für sich entsprechende Ausdrücke, *ṣædhæq* und *ræša*ʿ, beide ohne Artikel. Warum sollte es also der Dichter in V. 5 mit Artikel gesetzt haben? Er gebraucht den Artikel überhaupt nur für den König V. 6. 12. 15 (darum ist wohl auch V. 2 *lammælækh* zu vokalisieren) und V. 17 in dem voll klingenden *b*ᵉ*khŏl-hāʾāræṣ*. Auch H. Schmidt wollte hier Gunkel nicht folgen. Seine Konjektur *w*a*ʿᵒnēh ṣædhæq* unterschlägt nur ein Waw, bringt aber mitten in den 3. Stichus einen neuen Imperativ, stört also die Symmetrie. Seine Übersetzung «Zeug' für das Recht» könnte sich zwar auf Gn 30, 33 berufen, ist aber doch singulär. ʿᵒ*nāwāh* ist im Zusammenhang nicht so «wunderlich», wie Gunkel meint. Es ist das Verhalten der ʿᵒ*nāwîm*, der einer gewalttätigen Oberschicht im eigenen Volk oder auch fremden Zwingherren ausgelieferten Dulder, die aber ihre gedrückte Lage demütig hinnehmen und Gott, dem Anwalt der Entrechteten (vgl. Ps 68, 6f), anheimstellen. Der König soll also für die Sache der Treue und Demut, d. h. konkret für die Jahwe getreuen Dulder, die hier offenbar das von äußeren Feinden bedrängte Gottesvolk sind, in den Kampf ziehen. «Treue» kann sich auch auf den König beziehen, der seinen Verpflichtungen getreu den Kampf unternehmen soll. Sir 45, 4 und wohl auch 1, 27 (Vg. 34) stellen das mit ʾæ*mæth* gleichbedeutende ʾæ*mûnāh* mit ʿᵒ*nāwāh* zusammen. Das unverbunden neben ʿᵒ*nāwāh* gestellte *ṣædhæq* hat König richtig als Beischrift erkannt. Er hält es für eine Erläuterung zu ʿᵒ*nāwāh* aus V. 8. Jedenfalls ist es in V. 5 nicht notwendig, da erst V. 8 gesagt ist, daß der König für die Gerechtigkeit eintritt. *ṣædhæq* kann in Anlehnung an Soph 2, 3, wo es zu ʿᵒ*nāwāh* parallel steht, am Rand hinzugefügt und dann einfach mit dem Text verbunden worden sein. Parallelstellen, die den alten Textbearbeitern bei ihrer Vertrautheit mit der Bibel leicht in den Sinn kamen, gaben auch sonst Anlaß zu Textangleichung (vgl. auch Ps 119, 142, wo *ṣædhæq* zu ʾæ*mæth* parallel steht, und 3 Kg 3, 6; Is 48, 1; Zach 8, 8 wo *ṣ*ᵉ*dhāqāh* mit ʾæ*mæth* zusammen ist). Das 3. Tristichon lautet also «Gürte dein Schwert um die Hüfte, Held! | Deine Hoheit und Zier! Glück auf, fahre aus | für die Sache der Treue und (demütigen) Geduld!» «Deine Hoheit und Zier» ist begeisterter Ausruf über die herrliche Erscheinung des Königs in

seiner Waffenrüstung. Prosaisch würde es heißen: In deinem majestätischen Waffenschmuck besteige den Kriegswagen und habe Erfolg!

Im 4. Tristichon ist am gut bezeugten MT (Hie S Sym) im 1. Stichus nichts zu ändern: Die Personifikation der rechten Hand, die den König Schrecken erregende Heldentaten «lehren» wird, ist ein kühnes und schönes Bild. Da aber MT *jipp^{e}lû* zum Vorhergehenden, also zum 2. Stichus zieht, fehlt dem 3. Stichus das Verbum. Auch hat er nur drei Wörter bzw. Hebungen, während der 2. Stichus fünf hat. Zieht man also *jipp^{e}lû* zum 3. Stichus, in dem das schon von G bezeugte *b^{e}lēbh* nicht zu ändern ist, dann heißt er: «sie (die Pfeile) werden treffen in das Herz der Feinde des Königs». Gunkel bezweifelt zwar, ob *nāphal* diese von Grimme und Kittel angenommene Bedeutung haben kann. Da jedoch *nāphal* Jos 11, 7 «herfallen» (über die Feinde) und Ri 7, 12; Job 1, 15 «einfallen» (in ein Land), 1 Sm 31, 4f (= 1 Chr 10, 4f) «sich stürzen» (ins Schwert) bedeutet, ist die Bedeutung «eindringen, treffen» möglich; Ps 38, 3 wird *niḥ^{o}thû*, wörtlich = «sich senken», ebenfalls vom Treffen der Pfeile gebraucht. Der 2. Stichus ist ebenso wie der 2. des 3. Tristichons (V. 4b. 5a) ein begeisterter Ausruf: «Deine scharfen Pfeile! Völker unter dir!» Doch ist letzteres sachlich etwas schwierig. Es kann sich nicht darum handeln, daß die Völker unter den König fallen, da ja der Bogen eine Fernwaffe ist (Gunkel). Die Völker sind es überhaupt nicht, die im Kampfe fallen – sie werden sich nachher zum König jubelnd bekennen (V. 18) –, sondern nur die Feinde des Königs. Wenn aber gemeint ist, daß die Völker ihm untertan sein werden, dann kommt das zu früh. Darum ist der Vorschlag von G. Müller (bei Gunkel), dem Herkenne beistimmt, 2. Pers. Sing. Impf. Hiphil (*tāḥēth*) = «du wirst schrecken» zu lesen und den Rest als *kî* zum folgenden Stichus zu ziehen, als geringster Eingriff in den Text eine gute Lösung. Der Konsonantenbestand ist gewahrt: das Jod von *kî* ist im jetzigen Text entweder umgestellt oder durch Haplographie (es folgt *jipp^{e}lû*) ausgefallen. Der 2. Stichus entspricht dann in seiner Konstruktion voll dem 2. des 3. Tristichons: «Deine scharfen Pfeile! Du wirst die Völker schrecken» (d. h. durch deine scharfen Pfeile wirst du ...); denn sie treffen in das Herz ... Die Lesung im MT kann durch Angleichung an Ps 18, 48 entstanden sein.

Im 5. und 6. Tristichon ist nichts zu ändern; nur stand in V. 8b ursprünglich statt Jahwe Elohim. In V. 7 paßt Elohim als Anrede an den besungenen König, der hier auf der Höhe seiner Machtfülle steht. Elohim könnte parallel sein zu dem Messias-Titel *ʾēl*

gibbōr (Is 9, 5); gibbōr war Anrede in V. 4. Doch braucht Elohim nicht im Sinne von eigentlicher Gottheit verstanden zu werden, da das Wort auch weiter für übermenschliche Wesen verwendet wird (vgl. 1 Sm 28, 13; Ps 29, 1; 89, 7; Job 1, 6) und daher in dichterischer Sprache auf Gottes Stellvertreter übertragen werden konnte. Es kann aber auch mit E. König übersetzt werden «dein Gottes- (bzw. Jahwe-) Thron» (vgl. Lv 26, 42 *bᵉrîthî jaʿᵃqôbh*); der davidische Thron heißt 1 Chr 29, 23 «Jahwe-Thron». – Das nur hier vorkommende *qᵉṣîʿôth* (im Sing. Mädchenname Job 42, 14) ist nicht zu streichen, wenn es auch kein «und» vor sich hat; *mor-waʾᵃhālôth* bilden wie in Hl 4, 14 ein Begriffspaar, ebenso in Joh 19, 39.

Im 7. Tristichon kann *hêkhᵉlê* als Plural amplitudinis erklärt werden (G.-K. § 124 b und vgl. V. 2 *maʿᵃśaj*) . *minnî* (wie Sir 39, 15) ist Plur. mit abgestoßenem Mem (G.-K. § 87 f). MT zieht niṣṣᵉbhāh V. 10 zum 3. Stichus. Dann hat aber dieser fünf Wörter bzw. Hebungen und der 2. nur drei. Nimmt man niṣṣᵉbhāh zum 2. Stichus und ändert es nicht mit Kittel und Kissane in *niṣṣᵉbhû* um, dann legt sich nahe, statt *bᵉnôth* mit Cheyne, Gunkel, Schmidt, Herkenne *bath* zu lesen. Diese Lesart ist von S bezeugt (Gunkel und Herkenne bemerken es), allerdings mit folgendem *mælækh*. Die Lesung *bath mælækh* hat aber auch noch MT in V. 14, wo sie, wie noch gezeigt werden soll, nach dem Rhythmus überschüssig ist und auch sachlich nicht paßt. Sie stand als Variante am Rand und wurde irrtümlich in V. 14 eingesetzt. Die ursprüngliche Lesung ist, wie die vier genannten Exegeten richtig annehmen, *bath mᵉlākhîm* (eine Tochter, die eine königliche Ahnenreihe aufweist); denn daraus erklären sich die beiden Lesarten durch Angleichung: *bᵉnôth* an den Plural *mᵉlākhîm*, und *mælækh* an den Singular *bath*. Auch abgesehen vom Rhythmus, will der Satz «Töchter von Königen (sind) unter deinen Teuren» (d. h. wohl Lieblingsfrauen) weder formell noch sachlich in den Zusammenhang passen. Warum soll die königliche Abstammung einer Anzahl dieser Frauen bei der Hochzeit der sogleich genannten Königin (diese ist sicher mit *šēghal* gemeint, vgl. Neh 2, 6) verkündet werden, von dieser aber nicht? *bath mælækh* V. 14 kommt dafür zu spät. Und da der 3. Stichus verkündet, daß die Königin zur Rechten des Königs in herrlichem Goldschmuck steht, würde man erwarten, daß im 2. entsprechend von der Aufstellung und dem Schmuck dieser Frauen oder Jungfrauen geredet würde, zumal nach dem 1. Stichus schon die Hochzeitsmusik sich aus dem Elfenbeinpalast hören läßt. Budde, dem Gunkel, Schmidt, Ubach,

Podechard, Tournay und auch das Psalt. Pianum folgen, korrigieren allerdings das schwierige *b^{e}jiqq^{e}rôthækhā* um in *liqrā'th^{e}khā* = (kommen) dir entgegen. Es ist aber unwahrscheinlich, daß das ganz gewöhnliche *liqra'th* (120 mal im AT) in das schwierige *b^{e}jiqq^{e}rôthækhā* verschrieben worden ist. Das Wort ist nicht zu ändern; es kann übersetzt werden «in deinen Kostbarkeiten» oder «Kleinodien», und steht parallel zu «im Gold von Ophir». Der König hat seiner Braut diesen Schmuck geschenkt: «Eine Tochter von Königen steht in deinen Kleinodien da, | die Gemahlin zu deiner Rechten im Ophirgold.»

Im 8. Tristichon ist kein genügender Grund, *ûr^{e}'î* zu streichen. Noch weniger darf *hammælækh* (V. 12) gestrichen werden, da der König als neues Subjekt zu nennen ist, und weil mit dem Wort auch wirkungsvoll zum Ausdruck kommt, daß er den Verzicht auf die Heimat, den die Braut leistet, wert ist. Eher könnte man *kî* als Dittographie des kaph von *jŏphjēkh* dem Rhythmus zuliebe streichen; *kî* könnte auch eingefügt worden sein, als man 12b als an die Braut gerichteten Imperativ las. Doch ist überhaupt keine Streichung notwendig, und auch die Stichen V. 9a, 11a und 18b haben eine ähnliche Länge.

Auf der Suche nach dem vermutlichen folgenden Tristichon bietet der in sich geschlossene Satz 13b: «Dein Angesicht werden umschmeicheln (freundlich stimmen) die Reichen des Volkes», einen zuverlässigen Ausgangspunkt. Es ist ein regelmäßiger Stichus mit vier Wörtern (Hebungen). Was zwischen diesem Stichus und dem vorausgehenden Tristichon liegt, enthält ebenfalls vier Hebungen; aber MT zieht die erste Hälfte davon zum Vorausgehenden: «(Weil er dein Herr ist), so huldige ihm!» Durch diese MT-Lesung wird das vorausgehende Tristichon in Frage gestellt; sie scheint aber eine zu selbstverständliche, also unnötige Begründung für die Huldigung der Braut zu bringen und hat nichts von dem feurigen Schwung des Liedes. Und warum sollte der Dichter die Braut eigens zur Huldigung auffordern? Umgekehrt beschließt der 3. Stichus des 8. Tristichons, wie er oben angenommen wird, kraftvoll die Mahnung des Sängers an die Braut: «damit der König verlange nach deiner Schönheit, ja er, dein Herr!» Auch ist der folgende Satz ohne Verbum: «Und die Tochter Tyrus mit Geschenk.» Diese Schwierigkeiten fehlen in G, die (bzw. deren Vorlage) nicht den Anschein erweckt, daß sie die rhythmische Struktur des Liedes wiederherstellen will: «Und huldigen werden ihm die Töchter von Tyrus mit Geschenken.» Allerdings ist eher mit MT anzunehmen, daß «die Tochter Tyrus», d. i. die

reiche Handelsstadt Tyrus[5] selbst, dem König mit einem Ehrengeschenk huldigt; S hat: «Und die Tochter Tyrus wird ihm huldigen mit Geschenken», zuvor aber auch V. 12b wie MT. So könnte das Verbum, zumal da es *nach* «die Tochter Tyrus» steht, in S sinngemäß ergänzt sein. Das Verhältnis von MT und der Vorlage von G erklärt sich am besten, wenn das Verbum im Plural ursprünglich ist *(wᵉhištahᵃwû)* und ebenso der Singular *bath ṣōr*. Dann erklärt sich einerseits die Entstehung des Plurals *bᵉnōth* in der Vorlage von G, anderseits die Verlesung, Verschreibung oder absichtliche Korrektur *wᵉhištahᵃwî* in MT (die leichte Verwechslung von Jod und Waw!) und die Hinzufügung von *û* vor *bath* (Dittographie, bzw. man konnte denken, Waw sei nach *lô* durch Haplographie ausgefallen). «Und huldigen werden sie (wird man) ihm, – die Tochter Tyrus mit Geschenken!» Der Sänger schildert der Braut, wie ihr königlicher Gemahl von den Völkern geehrt wird; dabei greift er die besonders glänzende Gesandtschaft von Tyrus heraus, im gleichen lebhaften, abrupten Stil, wie er besonders im 3. und 4. Tristichon (V. 4ff) sich zeigt. In diesem Fall braucht *bath ṣōr* kein Verbum, da Tyrus in dem Plural «und sie huldigen» eingeschlossen ist[6]. Gunkels Konjektur *wᵉhištaḥᵃwæh lākh* erklärt nicht die Entstehung des überlieferten Textes; da wäre keine Veränderung zum Imperativ nötig gewesen, um die Aufforderung des MT an die Braut daraus zu machen. Zudem ist die Verschreibung der ersten Buchstaben eines Wortes nicht so wahrscheinlich, wie die der letzten; denn der Schreiber denkt nicht von vornherein an ein anderes Wort, sondern erst der Anfang eines Wortes kann ihm ein anderes ähnliches in den Sinn kommen lassen. *lô* aber darf nicht in *lākh* verändert werden, da es die Hinzufügung von *û* vor *bath* erklärt und außerdem gut in den Zusammenhang paßt. Die Ehrung des siegreichen Königs durch die Völker, die hier gemeint ist (vgl. auch V. 6 und 18), ist auch die Ehre der Königin. Im 2. Stichus zeigt ihr der Sänger aber noch besonders, wie sie auch selbst von den Vornehmsten des Volkes geehrt wird. Mit beiden Stichen

---

[5] Vgl. «Tochter Sion» (Is 1, 8), «Tochter Sidon» (Is 23, 12), «Tochter Babel» (Is 47, 1). E. König läßt den Dichter die Braut selbst als «Tochter von Tyrus» anreden. Das wäre aber doch als Anrede an die Königin wenig schicklich. Nimmt man, wie König und viele andere Exegeten, MT *wᵉhištahᵃwî* als ursprüngliche Lesart, dann bleibt zudem die Entstehung des Plurals *bᵉnôth* in G ein Rätsel.

[6] Den Plural unmittelbar und allein mit *bath ṣor* als Subjekt zu verbinden, ist nicht angängig. Alle derartigen Personifikationen («Tochter Sion» usw.) werden nie pluralisch behandelt. Auch *bath-pûṣaj* Soph 3, 10 braucht, selbst wenn man den unsicheren Text beibehält, nicht als Ausnahme betrachtet zu werden, weil zum Verbum *jôbhilûn* wohl das Subjekt «meine Verehrer» gehört, *bath (bēth?) pûṣaj* also nur Apposition (Glosse?) ist (vgl. die Kommentare).

will er die Ermahnung des vorausgehenden Tristichons bekräftigen: die Braut bekommt so viel, daß ihr der Verzicht auf das Vaterhaus nicht schwer fallen wird. Für ein formell und gedanklich einheitliches Tristichon sollte der 3. Stichus auch noch Anrede an die Braut sein. Das ist möglich, wenn man *p^{e}nîmāh* mit «hinein» übersetzt (wie Lv 10, 18; 2 Chr 29, 18). Es ist die Aufforderung an die Braut, in den Palast einzuziehen. Man steht ja noch im Hof (V. 9b); auch erfolgt der Einzug nachher (V. 16). *p^{e}nîmāh* meint überall, wo es vorkommt, das Innere des Heiligen Zeltes, des Tempels oder des Königspalastes. *bath mælækh* könnte man als Vokativ nehmen. Doch der Dichter hat die Braut in seiner väterlichen Ermahnung einfach mit «Tochter» angeredet. Und wozu noch einmal eine Anrede? Die Bezeichnung «Königstochter» ist als Vokativ und noch mehr als Nominativ (wie sie allgemein gefaßt wird) auffällig, nachdem die Braut in V. 10b schon «königliche Gemahlin» genannt wird. Nach MT würde sie der Titel «Königstochter» nicht von den andern «Königstöchtern» (von V. 10a) unterscheiden, und nach der oben in V. 10a angenommenen ursprünglichen Lesung «Tochter von Königen» paßt er hier auch nicht. S zeigt, daß er Variante zu «Tochter von Königen» ist. Diese stand in einer hebräischen Handschrift, die schon die MT-Lesung hatte, auf dem Rand und wurde in einer späteren Handschrift nicht mehr als solche erkannt und in den Text eingesetzt, wo es zu passen schien. Ps 45 allein enthält m. E. vier solcher Vorgänge, die dem Bestreben entspringen, nichts vom heiligen Text verloren gehen zu lassen, und sie lassen sich auch sonst in der Textgeschichte beobachten. Gehört also *bath mælækh* ursprünglich nicht zu V. 14, dann bekommen wir ohne Konsonantenveränderung den formell und sachlich entsprechenden 3. Stichus: «Ganz Herrlichkeit, (zieh) hinein, (herrlicher) als Goldgeflechte!» (vgl. G.-K. § 133e), *k^{e}bhûddāh* kommt nur noch Ri 18, 21 (Schatz) und Ez 23, 41 (Pracht) vor. Der Dichter meint wohl nicht allein das prachtvolle Gewand und den Schmuck der Königin, wovon V. 10 die Rede war, sondern überhaupt ihre herrliche Erscheinung, in der auch die Ehrungen widerscheinen, von denen er soeben sprach. Er identifiziert die Königin geradezu mit dieser Herrlichkeit und sagt, daß sie den Glanz von Goldgeflechten übertreffe. *mišb^{e}ṣôth* bezeichnet an allen übrigen Stellen (Ex 28, 11. 13f. 25; 39, 6. 13. 16. 18) derartige Goldgeflechte. Mit Ex 28, 4. 39 könnte man vielleicht auch die Bedeutung «golddurchwirkte Gewebe» rechtfertigen. Da aber der Ausdruck dem Dichter nur zum Vergleich mit der glanzvollen Erscheinung der Braut dient, hat man keinen Grund von der

sicheren Bedeutung «Goldgeflechte» abzugehen, und ebensowenig zu der heute beliebten Konjektur von Graetz *p^{e}nînîm* = Korallen (oder kostbare Steine), und zu der von Wellhausen *m^{e}šubb^{e}ṣôth* = «gefaßt», wobei p^{e}nînîm unwahrscheinlich als Femininum behandelt wird. Die Lesung *b^{e}mišb^{e}ṣôth* (Graetz – alle diese Konjekturen s. bei Gunkel) kann nicht aus G ἐν κροσσωτοῖς (Vg in fimbriis) erschlossen werden, da dem griechischen Übersetzer, der auch schon an die Kleider der Braut dachte, diese freie Wiedergabe nahelag. Nun ist freilich nach MT sogar ausdrücklich vom Gewand der Braut die Rede: «aus Goldgeflechten (bzw. Goldgewirke) (ist) ihr Gewand.» Jedoch die Konstruktion ist auffallend; der Sänger hätte doch wohl nach Analogie von V. 9a gesagt: «Goldgeflechte (ist) ihr Gewand.» Eigenartig ist auch das anschließende Wort *lirqāmôth* (in Buntwirkereien, zu *l^{e}* = in vgl. 2 Chr 20, 21), womit MT den nächsten Satz beginnt. G nimmt *l^{e}bhûšāh* als Part. Pass. zusammen mit *lirqāmôth:* περιβεβλημένη πεποικιλμένη, und hat beide Worte auch noch am Schluß von V. 10 (Vg übersetzt circumdata varietate, V. 14 circumamicta varietatibus). Diese nachträgliche Beschreibung der Kleider der Braut fällt nach V. 10 auf. Daß G die beiden Worte zweimal hat, erklärt sich am besten daraus, daß sie ursprünglich als Beischrift am Rande standen, entweder zu V. 10b («im Gold von Ophir») oder zu V. 14b. Die hebr. Vorlage von G hatte sie V. 10, die Vorgänger von MT V. 14. Weil man aber nichts an heiligem Text verlieren wollte, wurden die beiden Worte in der Vorlage von G auch noch bei V. 14 hinzugefügt. Also gerade daraus, daß sie in G zweimal stehen, kann man schließen, daß sie ursprünglich eine Beischrift am Rande waren, um auch den Stoff der Kleider zu erwähnen. Diese Worte, die in V. 14 nach der gegebenen Erklärung sachlich nicht passen und in V. 10 den Parallelismus zwischen 10a und b stören, sind nach dem bisher beobachteten regelmäßigen Rhythmus des Psalmes beide Male überschüssig. Auch das folgende 10. Tristichon würden sie überladen. Nach diesen Ausschaltungen zeigt sich in V. 14 der gleiche lebhafte Ausruf-Stil wie in V. 4 ff und 12b. 13a.

Nach MT soll in V. 15 die Braut zum König geführt werden. Sie steht aber doch schon zu seiner Rechten (V. 10b)! G setzt statt *tûbhal* den Plural *tûbhalnāh* voraus: «Geleitet werden zum König Jungfrauen als ihr Gefolge.» Die sicher vorzuziehende Lesart von G findet sich aber, wie Herkenne gesehen hat, auch noch in MT in V. 16, wo sie überschüssig ist. Sie stand offenbar wieder als Variante am Rand und wurde von einem Schreiber da eingesetzt, wo sie ihm zu passen schien (genau der gleiche Vorgang wie bei *bath*

mælækh V. 10 und 14!). Auch G hat den Plural nochmals in V. 16 (es ist wie oben bei «gekleidet in Buntwirkereien»). *tûbhal* stammt von einem Textbearbeiter, der wegen *lammælækh* oder *l*^{e}*bûšāh* (als Partizip gelesen) meinte, es müsse von der Braut die Rede sein. In dem Tristichon, das ganz regelmäßig gebaut ist, wendet sich der Sänger an den König. Der Übergang liegt in *lammælækh,* das nicht gestrichen werden darf. Der 2. Stichus: «ihre Freundinnen, gebracht zu dir in Freuden», hat wieder die Anrede in der 2. Person. Auch im Anfang des Liedes geht der Sänger von der ehrfürchtigen Anrede *lammælækh* (V. 2) zur Anrede in der 2. Person (V. 3) über. Der 3. Stichus: «und jubelnd kommen sie in den Königspalast» beginnt mit *wāghîl,* das Herkenne richtig als Infinitiv erkannt hat (er liest *w*^{e}*ghîl* und verweist auf G.-K. § 113h; zum Inf. abs. *gîl* oder *gôl* vgl. Spr 23, 24). *wāghîl* steht also parallel zu *biśmāhoth,* und ist kaum als Wortpaar mit diesem zu verbinden, wie es die Masoreten und viele Erklärer tun; es wäre ein ungleiches Gespann. Bei *mælækh* steht hier kein Artikel, weil es sich einfach um den Königspalast handelt.

V. 17f bilden 4 Stichen mit der regelmäßigen Länge der Stichen des Liedes. Podechard streicht V. 18b, weil er 5 Akzente habe, als an den Messias gerichteten Zusatz und erhält so noch einmal ein Tristichon. Doch die Streichung ist unbegründet. Man kann von einem Tetrastichon sprechen, weil V. 18b sich als Folge an V. 17b anschließt, d. h. V. 18a, wo das schwierigere *'azkîrāh* zu belassen ist, ist ein Zwischenruf, in dem der Sänger noch einmal, wie im Einleitungstristichon, persönlich hervortritt. So ist also das Tetrastichon ohne diesen Stichus, der so wenig gezählt wird wie das Eingangstristichon, im Grunde doch ein Tristichon, das von der Frucht dieser Ehe redet. Das Lied zerfällt somit ohne den Eingang in zwei gleiche Teile mit je fünf Tristichen. Der erste Teil (V. 3–9a) besingt den König als siegreichen, gerechten und glücklichen Herrscher, der zweite (V. 9b–18) seine Hochzeit.

Kein einziger dieser Korrekturvorschläge zu Ps 45 setzt die Verschreibung eines Konsonanten voraus. Nur ein Versehen durch Dittographie (V. 5) wurde angenommen. Alle anderen Versehen setzen eine überlegte Arbeit am Text voraus, und die «Wucherungen» beruhen auf der Hochachtung vor dem überlieferten Bibeltext. Dieser Einblick in die Textgeschichte kann doch wohl vier Etappen zeigen. In der ersten scheute man sich nicht, Schreibfehler anzunehmen und sie im Text selbst zu «verbessern». In der zweiten (bzw. der gleichen) setzte man Varianten und Zusätze an den Rand. In der dritten, die aber noch vor der Zeit der griechi-

schen Übersetzung liegt, war man sich der Bedeutung dieser Randlesungen nicht mehr bewußt und setzte alles in den Text ein. In der vierten (auch noch vor G) wurde der Text vollends als unantastbar betrachtet, so daß man sogar Dittographien und Anomalien wie *ʿnāwāh ṣædhæq* stehen ließ. Aber gerade dadurch blieb uns der Textbestand, wenn auch z. T. überwuchert und entstellt, erhalten, und es ist die Pflicht des Textkritikers, die aus der Psychologie und den Methoden der Textbearbeiter und Schreiber sich ergebenden Regeln der Textkritik sorgfältig anzuwenden. Man muß für die Beurteilung des überlieferten Textes alle positiven wie auch alle negativen Gründe gegeneinander abwägen und aus der Gesamtheit der Indizien eine congeries probabilitatum gewinnen, die den ursprünglichen Text mit annähernder Sicherheit wiederherstellen läßt.

Ruf Gottes und Stand des Christen

Bemerkungen zu 1 Kor 7

Von E. Neuhäusler, Dillingen/Donau

Der Apostel Paulus schreibt seine Briefe an «die Berufenen Christi» (Röm 1, 6), an Menschen, die Gott zur Gemeinschaft seines Sohnes (1 Kor 1, 9) und in die Gnade des Christus (Gal 1, 6) gerufen hat. Sie sind in Christus geheiligt (1 Kor 1, 2), sie gehören als im Herrn Gerufene zu Christus (1 Kor 7, 22).

Im Ruf verwirklicht Gott seine ursprüngliche Absicht, den Menschen dem Bilde seines Sohnes gleichzugestalten. Durch die Berufung wird der Mensch Glied einer geheiligten Gemeinde, er gewinnt Anteil an dem von Christus erschlossenen Leben. Der Berufungsvorgang deckt sich mit dem Bekehrungsvorgang, soweit er sich in der Taufe verleiblicht. Aber die Berufung erreicht ihr Ziel nicht in der Taufe und mit der Eingliederung in die Kirche, sondern der Ruf Gottes bleibt immer lebendig und nahe, bedrängend und vorwärtsweisend über dem Leben des Angerufenen und Hinzugerufenen.

Nun scheint das Wort κλῆσις, sonst immer bezeichnend für den Ruf ins Heil, in 1 Kor 7, 17–24 eine andere Bedeutung zu haben als sonst in den Paulinen, nämlich die des «Berufs» in profaner Bedeutung, dargestellt an den Ständen des Sklaven- und des Beschnitten-, des Verheiratet- oder des Unverheiratet-Seins. Aber κλῆσις so zu verstehen, verbietet nicht nur V. 24, sondern auch der

sonst einhellige Gebrauch des Wortes bei Paulus und das Fehlen dieser Bedeutung im Profangriechischen. Etwas anderes jedoch wird aus dem Gebrauch des Wortes κλῆσις bei Paulus ersichtlich: Der göttliche Ruf und der konkrete profane Stand des Menschen werden aufeinander bezogen in der Weise, daß der Stand des Gerufenen durch den Ruf zur Teilnahme am eschatologischen Heil in gewisser Weise fixiert wird. Denn die Lage, in der der Mensch von der Berufung Gottes erreicht wurde, ist mehr als ein zufälliger Stand. Der irdische Stand des Berufenen wird umschlossen von jenem anderen «Stand», den die Gnade oder der Glaube, das Evangelium oder die Wahrheit verschafft[1]. Jeder hat so seinen ihm eigensten und ihm von Gott zugedachten Standort, sein Charisma (1 Kor 7, 7).

I.

Das Anliegen des Apostels im ganzen Kapitel 7 ist es, diesen Stand möglichst nicht zu verändern und aufzugeben. Die unverheirateten Männer und die Witwen sollen unverehelicht bleiben. Eine sich von ihrem Mann trennende Frau soll unverehelicht bleiben, ebenso hat eine Frau, deren Mann gestorben ist, die Freiheit zu heiraten, aber sie hat auch die Freiheit, «so zu bleiben» (V. 40). Dieselbe Weisung, zu «bleiben», betonen auch die in diesem Kapitel häufigen, mit μή formulierten Anordnungen in den Versen 10. 11. 12. 13. 27. Solche Gedanken sind zwar unmodern, denn wir teilen durchaus das Lebensgefühl eines Epiktet, daß man sich immer an das halten solle, was zur Erreichung des Naturgemäßen geschickter sei, ja daß das Vorankommen im wirtschaftlichen und im sozialen Bereich zugleich auch eine Forderung des geistigen und ethischen Fortschrittes sei[2].

Fragen wir nach den Gründen für die stark betonte Forderung, aus den gegebenen Lebensverhältnissen nicht herauszutreten und sich nicht aus den Ordnungen dieser Welt zu lösen, so finden wir drei Gedankenkomplexe (die aber im Grunde ein einziger Komplex sind): Paulus fordert das «Bleiben» in Hinsicht auf die κλῆσις, auf das Eschaton und auf das μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου. Das Stichwort καλεῖν taucht in diesem Zusammenhang zum ersten Mal auf in 1 Kor 7, 15.

Wie konkret das «Bleiben» in einem von Gott zuerteilten Stand vom Apostel gemeint ist, zeigt der Übergang von 15b zu 15c.

---

[1] Vgl. «stehen» in Röm 5, 2; 11, 20; 1 Kor 15, 1; 2 Kor 1, 24 (1 Petr 5, 12; Joh 8, 44).

[2] G. Stählin im TWNT VI 704f; A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus II, Halle 1919, 165.

Wenn eine Ehe zwischen einem Heiden und einem Gläubigen nicht mehr erträglich ist, ist der christliche Gatte frei, sich scheiden zu lassen. Aber, so sagt Paulus, «ihr[3]» steht jetzt im Rufe Gottes, und dieser Ruf hat euch Stand gewährt ἐν εἰρήνῃ[4]. Ihr lebt jetzt in der neuen großen Freiheit, die sich als christliche Freiheit darin ausweist, daß der Christ nicht mehr einem Zwang und einem Müssen untersteht (V. 15), die sich aber auch und gerade darin als solche erweist, in gegebenen Bindungen zu bleiben, wenn besondere Gründe dafür sprechen, – etwa die missionarische Einsicht, daß in einer Mischehe der heidnische Ehegatte gerettet werden könnte[5].

Der absolute Gebrauch des Perfekts κέκληκεν deutet auf den andauernden Zustand der Berufung zum Heil. Der Ruf erfolgt nicht wie in 1 Kor 1, 9 «zur Gemeinschaft hin», sondern «im Frieden»[6]. Mit ἐν wird der Stand beschrieben, in dem der Christ jetzt steht. Der Friede ist die Weise, in der der Gerufene nun seinen Stand gewinnt und in der sich das Berufensein auswirkt. Im allgemeinen scheint zu gelten: blickt man auf den Ursprung des Gerufenseins durch Gott, auf Bekehrung und Taufakt zurück, faßt man also den Ruf Gottes als Akt der Vergangenheit ins Auge[7], so ist die umfassende Heilsgabe der εἰρήνη das Ziel, zu dem hin der Gläubige gerufen wird. Schaut man aber auf den Ruf Gottes, der, einmal ergangen, nun das Präsens des christlichen Standes ermöglicht,

---

[3] J. Héring, La première Épître de Saint Paul aux Corinthiens, Paris 1949 z. St., weist hin auf die gute Bezeugung von ἡμᾶς, was die Allgemeingültigkeit des Satzes noch unterstreichen würde.

[4] Wäre mit εἰρήνη die innere Harmonie einer Ehegemeinschaft, das erträgliche Zusammenleben der beiden Gatten gemeint, müßte man in 15 c ein γάρ erwarten. 15 c steht in innerem Zusammenhang mit V. 17 und V. 20. Vielleicht ist auch die Formulierung von 15 c veranlaßt durch das parallele ἐν ᾧ ἐκλήθη in V. 24. Εἰρήνη rückt dann inhaltlich in die Nähe von κλῆσις. Auf die gedankliche Verbindung von 15 c mit dem Folgenden weist auch das sonst kaum gebräuchliche δεδούλωται 15 b und das Thema Knecht - Freier in V. 21 ff hin.

[5] Mit J. Jeremias, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (1 Kor 7, 16), in: Ntl Studien für R. Bultmann, Berlin 1954, 255–260. Jeremias weist nach, daß dem ἢ τί οἶδας V. 16 nicht ein resignierendes, sondern ein zuversichtliches «Vielleicht» entspricht: Vielleicht kannst du wirklich deinen Ehegatten retten. Anders Héring z. St.

[6] Im hellenistischen Griechisch ist ein Vertauschen von ἐν und εἰς an sich möglich. Es könnte κέκληκεν ἐν εἰρήνῃ eine prägnante Konstruktion sein, vgl. E. B. Allo, Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens, Paris 1934 z. St.; W. Foerster im TWNT II, 410; H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, 82 ff; J. Jeremias, a. a. O. 259, A. 13. In 1 Thess 4, 7 kann καλεῖν mit ἐν und ἐπί stehen. Wir sind τῇ ἐλπίδι gerettet (Röm 8, 24), Christus hat uns τῇ ἐλευθερίᾳ befreit (Gal 5, 1), ihr seid ἐπ' ἐλευθερίᾳ berufen (Gal 5, 13). Der neue Mensch ist ἐν δικαιοσύνῃ geschaffen (Eph 4, 24). Fraglicher ist schon die Vertauschbarkeit von ἐν und εἰς. Kol 3, 15 läßt sich nicht ganz mit 1 Kor 7, 15 vergleichen, denn gerade die Kol-Stelle zeigt, daß καλεῖν mit ἐν und εἰς zusammen konstruiert werden kann, und zwar mit verschiedenem Bezug. ἐκλήθη ἐν ἑνὶ σώματι entspricht ἐκλήθη ἐν μιᾷ ἐλπίδι (Eph 4, 4), hat seine eigene Bedeutung und ist nicht identisch mit εἰς ἣν scil. εἰρήνην. Auch Gal 1, 6 muß, verglichen mit Gal 5, 4, ἐν χάριτι nicht unbedingt als εἰς τὴν χάριν verstanden werden.

[7] Aor. ἐκάλεσεν mit εἰς 1 Kor 1, 9; Kol 3, 15; 2 Thess 2, 14; 1 Tim 6, 12; anders dagegen Gal 5, 13 (vgl. aber das folgende τὴν ἐλευθερίαν); Eph 4, 4; 1 Thess 4, 7; 2, 12 (vgl. aber ℵ und A).

dann ist die εἰρήνη der Bereich, der im Akt des Gerufenwerdens dem Menschen gegeben wird, in dem er stehen kann und wandeln soll[8].

Wer also in einer Mischehe lebt, hat zwar die Freiheit, sie zu lösen, aber er hat auch die Freiheit, in der κλῆσις seines Standes zu bleiben[9]. Von der neuen, pneumatischen Freiheit war schon in 6, 12ff die Rede. Was Paulus mit 7, 15 anklingen läßt, ist der bereits dort angeschlagene Ton: alles ist mir möglich, aber nicht alles nützt. Alles ist mir möglich, aber ich selbst darf nicht unter die Gewalt von etwas kommen. Auch die Frage der Fortführung einer Mischehe gehört in den Themenkreis der pneumatischen Freiheit. Immer gilt: ihr seid teuer erkauft (6, 20; 7, 23)[10].

II.

Das gleiche Anliegen verfolgt nun der Apostel in den weiteren Versen, 7, 17–24, die aber den Zusammenhang von 7, 25ff mit 7, 1–16 unterbrechen. Im Unterschied zum Vorausgehenden und Nachfolgenden hat dieser Abschnitt sowohl im Tenor als auch in der formalen Struktur eigene Prägung und ist nur durch Stichwortanschluß in den Kontext eingebunden (καλεῖν und μένειν). Paulus gibt hier verbindliche apostolische Weisung, anders als in den Versen 25ff, wo er bezüglich der Verheiratung der Jungfrauen nur einen Rat erteilt (γνώμη V. 25; vgl. auch V. 6). Auch formal gesehen, wirkt dieser Abschnitt in sich geschlossen[11]; er ist nach Verszeilen geordnet und wird durch das vorausgehende διατάσσομαι als geprägtes und geläufiges Traditionsgut angezeigt[12]. Deutlich

---

[8] Κέκληκεν mit ἐν 1 Kor 7, 15. 17; Gal 1, 6. Καλεῖν in Verbindung mit εἰς hat noch mehr die ursprüngliche Bedeutung «hervorrufen, einladen» (1 Thess 2, 12), während καλεῖν mit ἐν oder ἐπί schon mehr in die Nähe eines religiösen Terminus rückt.

[9] L. Nieder, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen, München 1956, 52–55: Es handle sich nicht um angefügte Begründung, δέ breche die Überlegungen ab und stelle den höheren und entscheidenderen Gesichtspunkt, den Gedanken des Friedens heraus.

[10] Losgekauft durch das Blut Christi: Als traditionsgeschichtliche Motive in Taufzusammenhängen; vgl. W. Nauck, Die Tradition und der Charakter des 1. Johannesbriefes, Tübingen 1957, 50 f, 56.

[11] Die Unsicherheit des Übergangs V. 17 kommt vielleicht davon her, daß Paulus eine postbaptismale Weisung, jeder bleibe in der Berufung, in der er bei der Taufe berufen wurde, mit dem vorausgehenden Fall der Mischehe verbindet, wozu dieses Wort keine unmittelbare Verbindung hat. Wird doch die Mischehenfrage unabhängig davon behandelt, ob der christliche Teil im Moment der Taufe mit dem heidnischen Partner verheiratet ist oder nicht.

[12] Ein möglicher Hinweis, daß es sich um vorpaulinisches Traditionsgut handelt, liegt in dem Ausdruck τήρησις ἐντολῶν θεοῦ. Der Ausdruck ist bei Paulus einmalig, und zwar sowohl das Wort als auch die Verbindung beider Worte. Jedoch ist der Begriff in den joh Schriften geläufig, ebenso im Hermas. (Vgl. auch Sap 6, 18 und Mt 19, 17; Sir 32, 28.) Auffällig ist das Fehlen des Artikels im Unterschied zu Röm 7, 8. Paulus nennt in Gal 5, 6; 6, 15 und Röm 4, 12; Phil 3, 3 eine andere, dem paulinischen Denken gemäßere Konsequenz desselben Prinzips.

ist der Abschnitt in zwei Hälften unterteilt, die je mit dem Hauptthema abschließen: worin berufen – darin bleiben! (V. 20. 24). Dem Satz: der als Beschnittener Berufene soll seine Beschnittenheit nicht rückgängig machen, entspricht: der als Sklave Berufene habe keine Sorge, selbst wenn ... Dem Satz: der Unbeschnittene soll sich nicht beschneiden lassen, entspricht kein Gegenstück; denn kein Freier wird im allgemeinen Sklave werden wollen. Der Folgerung: die Beschneidung ist nichts und die Unbeschnittenheit ist nichts, steht gegenüber: der Sklave ist Freigelassener Christi, der Freie ist Sklave Christi. Und schließlich entsprechen sich: die Gebote halten, ist alles – und die Mahnung, nicht der Menschen Knechte zu werden.

Auch die apostolischen Weisungen in 7, 6–9. 12–16. 25–40 stellen zwar keine unverbindliche Meinung einer Privatperson dar – es sind die Worte eines Apostels und Pneumatikers (7, 25. 40) und eines Mannes, der Einsicht in das Kommende hat –; aber es sind doch Weisungen an Einzelne in ihrer konkreten Situation. Dagegen sind die Weisungen bezüglich des Beschnittenseins und des Sklavenstandes merklich autoritativer, allgemeiner und umfassender; es sind gleichsam kanonische Weisungen: in allen Kirchen verfüge ich. Die letzte Stufe der Verbindlichkeit wird erreicht, wenn der Apostel sein Wort mit einem Herrenwort autorisiert: 7, 10.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die LA des Westlichen Textes in Apg 15, 2: Nachdem Leute aus Judäa herabgekommen waren, und lehrten, man müsse sich beschneiden lassen, nach der Sitte des Moses, um das Heil zu erlangen, entstand ein Streit zwischen Paulus und jenen Judaisten. D fügt nun als Grund des Streites an: Paulus habe mit allem Nachdruck gesagt, μένειν οὕτως καθὼς ἐπίστευσαν. Bemerkenswert an diesem Text ist: die Tradition des Westlichen Textes hat die Erinnerung daran aufbewahrt, daß das Gebot, «so zu bleiben», seine Bedeutung innerhalb der Beschneidungsfrage hatte, weiter, daß es auf Paulus zurückgeht und daß es als Ausgangspunkt den Zustand des Gläubigwerdens ins Auge faßt, also den Zustand, da ein Erwachsener auf den in der apostolischen Verkündigung ihm begegnenden Ruf Gottes antwortet und sich taufen läßt.

Durch die dreifachen Wiederholungen des Prinzips: jeder bleibe in dem Stande, in dem er berufen ist, je am Ende eines neuen Abschnittes [13], erhält dieser ἕκαστος-Satz stark formelhaften Charakter, der später in der Tradition nachgewirkt hat [14].

In Barn 16, 9 stehen κλῆσις τῆς ἐπαγγελίας (vgl. Hebr 9, 15) und αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς und λόγος πίστεως (Röm 10, 8) wahrscheinlich in einem Taufkontext.

[13] 7, 7b ist Abschluß der Verse 7, 1–7a; 24 beschließt den Fall von 21–23. V. 20 wird dann V. 18 und 19, V. 17b entsprechend V. 15. 16 beenden. Man wird also nach ὁ κύριος am besten einen Punkt machen und εἰ μή ... besser zum Voraufgehenden ziehen.

[14] W. Nauck, Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (1 Petr 5, 2ff): ZNW 48 (1957) 213ff, weist auf die Topos-Thematik in Ignatius, Polyc. 1, 2; Clem. 63, 1 u. a. hin und zeigt, wie sie sich bis zu den Apostolischen Konstitutionen hin entwickelt haben zur κλῆρος- und τάγμα-Thematik. Den Ausgangspunkt dafür sieht er in 1 Kor 15, 23. Aber entschieden näher dürfte eine andere Parallele liegen, nämlich 1 Kor 7, 17. 20. 24, die vielleicht der Ausgangspunkt dieser ganzen apostolischen Regel ist. Hier zeigen sich nicht nur stilistische Ähnlichkeiten, sondern auch inhaltliche, bis zu dem in 1 Kor 7, 24 seltsam nachhinkenden παρὰ θεῷ, das sich auch in der Apostolischen Kirchenordnung 23 (TU

Im ersten Clemensbrief finden wir die gleiche Begründung für das Verbot, den Stand nicht zu wechseln: man kann ja innerhalb eines jeden τάγμα Gott gefallen (1 Clem 41, 1; 37, 3ff). Innerhalb des τάγμα bleiben, sich unterordnen und einfügen, bedeutet dann, daß man den ὡρισμένον κάνονα seines Dienstes nicht überschreite (41, 1; vgl. 1 Kor 7, 19 τήρησις τῶν ἐντολῶν) und τὰ ἐπιτασσόμενα (vgl. διατάσσομαι 1 Kor 7, 17 und διαταγή, ἐπιτάσσειν, διατάσσειν, προστάσσειν in 1 Clem 20) der Befehlenden ausführe. Nun ist zwar in 1 Clem κλῆσις nirgends in der Bedeutung von 1 Kor 7, 17. 20. 24 zu finden[15]; aber man wird trotzdem nicht fehlgehen, inhaltlich den Begriff κλῆσις in 1 Kor 7 in Verbindung zu setzen mit dem τάγμα-Begriff des 1 Clem, denn ἴδιον τάγμα 1 Clem 37, 3 wechselt mit τὸ χάρισμα αὐτοῦ in 38, 1. Vom ἴδιον χάρισμα spricht aber auch 1 Kor 7, 7, und diese Stelle weist weiter auf den κλῆσις-Begriff in 1 Kor 7, 17ff. Es bestätigt also auch die spätere Tradition der apostolischen Väter, daß κλῆσις in 1 Kor 7 mit χάρισμα zusammenzusehen ist.

Die Frage der Unterordnung und Zuordnung der verschiedenen Stände im Dienste innerhalb der Gemeinde hat die apostolische und nachapostolische Zeit sehr bewegt. Wird sie recht gelöst, dann herrscht in der Kirche Frieden; sie wird recht gelöst, wenn jeder seinen Ort in der Gesamtheit hat und seiner besonderen Berufung treu bleibt. All die verschiedenen Charismen und Dienstanweisungen stammen ja von einem Pneuma, weil die einem jeden zuteil gewordene κλῆσις von dem einen Herrn stammt, von Gott[16].

Der Berufende ist Gott (1 Kor 7, 17)[17]. Er teilt nicht nur das Maß des Glaubens einem jeden zu, sondern bestimmt auch den Stand,

---

1, 2, 236, 5–7) findet: man möge einander nicht befehden wegen der Rangstufen ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη παρὰ θεῷ.

[15] 1 Clem. 46, 6 entspricht eher der Theologie des pln Epheserbriefes. 1 Clem. 59, 2 erinnert an Kol 1, 13; 1 Petr 2, 9; 2 Petr 1, 3. Die Bezeichnung der Christen als Gerufene und im Willen Gottes durch unseren Herrn Geheiligte (1 Clem. praescr.; vgl. 65, 2) entspricht der paulinischen in 1 Kor 1, 2; 1, 24; Röm 1, 6 f; 8, 28.

[16] Bei Paulus und in 1 Clem. ist der Charisma-Gedanke in dem größeren Zusammenhang der σῶμα-Theologie eingebaut: 1 Clem. 37 und 38 und 1 Kor 12, 4 ff. In 1 Kor 12 begegnet uns auch eine Reihe von ἕκαστος-Aussagen (1 Kor 12, 7. 9. 19), die in ähnlicher Weise auch Röm 12, 3; Eph 4, 7. 16 sich finden (vgl. 1 Kor 3, 5; 1 Petr 4, 10). Vergleichen wir die hier in Frage kommenden Stellen aus 1 Kor 7 und 1 Kor 12, Röm 12 und Eph 4, dann wird ersichtlich, wie immer wieder die gleichen Begriffe und Begriffsverbindungen in den Grundgedanken all dieser Paränesen eingebettet erscheinen: Es gilt die Einheit in der Vielheit zu wahren, da die Einheit ebenso von Gott gesetzt, wie die Vielheit von Gott gewollt ist. Auch der Gedanke, daß jeder innerhalb des Ganzen sein Charisma habe, gemäß dem Maße Gottes, verbindet die hier in Frage stehenden Texte: 1 Kor 7, 7 und 1 Kor 12, 7. 11 und Röm 12, 6 und Eph 4, 7. 16.

[17] In den Paulinen ist immer Gott der Rufende. Mit Schlier (Der Brief an die Epheser 82) gegen Allo und Héring z. St.; Juncker, a. a. O. 61. Beachte die Parallele μεμέρικεν ὁ κύριος 1 Kor 7, 17a mit Röm 12, 3 (vgl. 2 Kor 10, 13). Auch in 1 Kor 7, 24 ist Gott der Rufende.

in dem der von ihm Erwählte durch den Ruf betroffen wird, d. h. er ruft den Juden als Juden und den Sklaven in der Gebundenheit seines Sklaventums. Der Mensch wird im Ruf von Gott als Ganzer beansprucht[18]. Die Trennung zwischen religiösem und profanem Bereich kennt der Apostel nicht. Die Rufung durch Gott ist ein existentieller Vorgang; sie gilt dem Einzelnen in seiner Situation und nicht zugleich in derselben Weise für einen anderen. Im Berufungsakt öffnet und offenbart sich der berufende Gott dem Einzelnen. Der Einzelne antwortet wiederum persönlich diesem Ruf Gottes im Glauben.

Bei dem ganzen Vorgang spielt die Ausgangssituation eine wichtige Rolle; sie wird hineingenommen in den Ruf und erhält durch ihn eine eigenartige Festlegung. Denn zu dem, was Gott dem Einzelnen als Anteil zugewiesen hat, gehört nach 1 Kor 7, 18ff auch dies, daß er ein Beschnittener oder ein Unbeschnittener ist. Die Grundsituation des Menschen – nämlich Jude oder Heide zu sein – wird nun gleichsam zur *res* einer göttlichen Heilswirksamkeit, der Eingliederung in den Leib Christi. Diese res soll nicht geändert werden. Zur Gewinnung des Heils ist es natürlich völlig gleichgültig, ob einer beschnitten oder unbeschnitten, Sklave oder Freier ist. Innerhalb der neuen Schöpfung bestehen diese Unterschiede nicht mehr. Aber wenn Beschnittensein überhaupt nichts ist, und Unbeschnittenheit gleicherweise nichtssagend (V. 19), warum verbietet dann der Apostel das leibliche Judewerden eines Heiden oder das leibliche Heidewerden eines Juden für Christen? Warum legt er soviel Gewicht auf das μένειν? (V. 20). Er scheut sich offenbar, die Ausgangssituation zu verändern. – Man darf das nicht mit einer gewissen Beharrungstendenz verwechseln oder psychologisch begreiflich zu machen versuchen[19]. Es genügt aber auch nicht die allgemein ethische Auskunft, man könne ja in jedem Stande Gott gefallen. Denn warum eigentlich sollte der Sklave nicht auch frei zu werden trachten? Etwa darum, weil er auch als Sklave ein Freigelassener Christi ist? Seine Würde als Christ würde aber höchstens das Privilegium seiner Christenfreiheit rechtfertigen, auch weiterhin Sklave bleiben zu *können*, nicht

---

[18] So hat es Paulus selbst erfahren vor Damaskus. Niemals hat Paulus seine Berufung zum Christen getrennt von der Berufung zum Apostel. Beides fällt für ihn zusammen in der Selbstoffenbarung des gegenwärtigen Christus. Gott hat es gefallen, ihn durch seine Gnade zu rufen und seinen Sohn ihm zu offenbaren, damit er unter den Heiden ihn verkündigen solle (Gal 1, 15f).

[19] J. Sickenberger, Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer, Bonn 1932; J. Moffath, The First Epistle of Paul to the Corinthians, London 1954, z. St. So F. W. Großheide, Commentary on the First Epistle to the Corinthians, London 1954.

aber die Weisung, Sklave bleiben zu *sollen.* Um dieses apostolische Verbot zu rechtfertigen, ist es nötig, V. 20 und V. 24, nicht aber V. 19 und 22 heranzuziehen. Die Formel in V. 20 und V. 24 schließt einen Abschnitt, wie wir bereits sagten, ab, und trägt den Akzent des ganzen Abschnitts. Wir dürfen sie nicht von dem voraufgehenden Text isolieren und etwa losgelöst interpretieren[20].

Was den modernen Leser des Briefes befremdet, ist der Zusammenhang zwischen der Berufung zum religiösen Heil und einem Verbot wie dem: verbessere nicht deine soziale Lage!, also die Tatsache, daß hier sozusagen der Berufungsbegriff noch nicht spezialisiert ist, sondern aufs engste sich noch Berufung zum Heil und Beruf verquicken. Der Heide wird «als Unbeschnittener» berufen und der Jude «als Beschnittener». Darum muß der Berufene im Maße seiner Berufung als Jude sein Christsein verwirklichen, und ebenso der Heide. Die Merkmale der natürlichen Seinsweise gehen ein in die Wirklichkeit des erlösten Seins. Was der Berufene als Mensch ist, Jude oder Sklave, das bleibt er und das soll er auch bleiben im Bereiche der Christuszugehörigkeit. Der Stand geht damit in die Berufungswirklichkeit ein und bildet keineswegs eine bloß akzidentelle Zutat zum religiösen Berufensein. Der primäre und schöpferische Ruf Gottes trifft den Gerufenen in seiner Ganzheit; er macht den Sklaven zum Christus-Sklaven. Die Standespflichten sind nach Paulus nicht eine Spezialisierung des allgemeinen Christseins, sondern sind ein Teilelement der anfänglichen Berufung Gottes, die beantwortet wird vom Menschen in Bekehrung und Taufe[21]. So hat ihn Gott gesehen, ersehen und geliebt, – und der Anblick dieser ersten Liebe bleibt. Und weil Gottes Ruf über dem Gerufenen *bleibt,* darum soll nun auch der in die wunderbare Gegenwart des Heils Versetzte darin *bleiben,* nicht nur in rein passiver oder negativer Weise, sondern er soll auch darin wandeln[22]. Albert Schweitzer hat richtig gesehen, daß nach Paulus jeder in dem äußerlichen Zustand, in dem er seine Erwäh-

---

[20] So Großheide, der dann von einer religiösen Berufung spricht. Er nimmt V. 20 als rein religiöses Prinzip, übersieht dabei aber den inneren Zusammenhang des Gebotes: μενέτω mit dem Verbot: μὴ ἐπισπάσθω V. 18. 21.

[21] Die apostolische Weisung, zu bleiben, hat auch im 1 Joh die Bedeutung, sich das zu vergegenwärtigen, was Gott im einzelnen in der Taufe getan hat, vorausgesetzt, daß 1 Joh wirklich ein reditus ad baptismum ist, wie N a u c k a. a. O. 96f nachzuweisen sucht. Das Verbleiben ist hier aber nicht die menschliche Antwort auf das Verbleiben der κλῆσις Gottes, sondern auf das Verbleiben des Geistes, der Salbung, des Samens im Christen. Von dieser biblischen Grundlage aus müßte man über die so aktuelle Frage der Laienspiritualität reden. Der Laie ist nicht einer, der keine «spezielle» Berufung hat, sondern einer, der seinen Topos und seine κλῆσις hat.

[22] Vgl. die Ermahnung in 1 Kor 7, 17 περιπατείτω und 1 Kor 7, 20 μενέτω.

lung wirklich werden ließ, auch als Gläubiger verharren solle. Er hat mit Recht betont, daß die natürliche Seinsweise nicht insofern bedeutungslos ist, als es gleichgültig ist, was mit ihr noch etwa vorgenommen werde, sondern nur in dem einen strengen Sinne: daß an ihr nicht mehr gerührt werden dürfe[23].

Der eigentliche Grund aber ist ein streng theologischer oder heilsgeschichtlicher. Die Berufung des Einzelnen ist nur ein Teilstück innerhalb der ganzen Heilsökonomie Gottes. In der Durchführung des göttlichen Heilswillens von der uranfänglichen Auserwählung Abrahams an über alles menschliche Versagen hinweg bis zur endgültigen Verwirklichung des Planes erweist sich als das einzig Kontinuierliche die *Treue* Gottes zu seinen Verheißungen. Gott bleibt in seiner auswählenden Liebe den Auserwählten treu. Der Treue Gottes zu seinen gegebenen Verheißungen und zu seinen Auserwählten entspricht auf Seiten des Gerufenen das *Bleiben* in diesem Ruf. Damit dürfte deutlich sein, daß V. 20 (vgl. V. 17. 24) nicht ein bloßer Rat ist, in dem es um einen Kompromiß zwischen jüdischer Vergangenheit und christlicher Gegenwart ginge[24].

Dem ersten Fall entsprechend, der wohl überall in der urchristlichen Gemeindesituation seine Dringlichkeit hatte und auch in außerpaulinischen Gemeinden diskutiert und entschieden werden mußte, formuliert Paulus nun sein zweites Beispiel, jedoch nicht mehr mit derselben formalen Strenge und eher mit ihm eigenen theologischen Begründungen. Der Ruf Gottes trifft auf einen Menschen im Zustand der *Sklaverei* (1 Kor 7, 21). Daß er ein Sklave ist, das bestimmt sein ganzes Leben. Sein Stand ist weder bedeutungslos noch zufällig. Man kann nach dem ganzen Kontext nun den folgenden Satz (21b) nicht anders fortführen als mit μᾶλλον χρῆσαι scil. τῇς δουλείας = Mache dir deinen Sklavenstand nur um so mehr und intensiver zunutze! Jede andere Deutung verbietet sich vom Text her; oft entspringt sie einfach nur dem Gefühl der Unzumutbarkeit dessen, was Paulus hier fordert[25]. Für unsere

---

23 Die Mystik des Apostels Paulus, 190f; aber die Begründungen, die Schweitzer hier für den status quo gibt – nämlich aus «der Logik der Mystik des Seins in Christus» oder aus der Entwertung aller natürlich gegebenen Umstände im Angesicht der baldigen Parusie –, entsprechen nicht dem pln Text. Der eschatologische Vorbehalt erscheint erst in der Diskussion über die Jungfrauenfrage.

24 Gegen Sickenberger z. St.

25 Die Gründe, die für die Deutung: benütze die Möglichkeit, frei zu werden! vorgebracht werden, sind nicht überzeugend: ἀλλ' εἰ καί stelle sich als eine Parenthese dar wie V. 15, als eine Einschränkung des allgemeinen Prinzips. Aber der Satz kann keine solche sein. Denn die geprägte Aussageweise in V. 15–24 zwingt dazu, V. 21 als den Fall anzusehen, um den es geht, dessen

Deutung spricht die Nachwirkung des apostolischen Gebotes in 1 Tim 6, 2 und Ignatius v. A., Pol. 4, 3, weiterhin die Parallele in V. 18 und der ganze Tenor des Abschnitts, der auf das Verbleiben hindrängt. Aus dem Zusammenhang von V. 19 und V. 20 und andererseits von V. 21 und V. 22 ergibt sich auch hier, daß κλῆσις nicht die rein «religiöse» Berufung sein kann, sondern den Ruf Gottes meint, der den jeweiligen Stand des Gerufenen schon in sich schließt.

Sollte der nicht vollendete Vers 21b als Aufforderung verstanden werden, sich die Freiheit zu verschaffen, dann müßte man fragen, warum der Sklave getröstet werden solle, wenn ihm sowieso der Rat erteilt wird, die nächste Gelegenheit zum Freiwerden zu benützen. Und würde man einwenden, der Inhalt des Trostes läge im Folgenden, so müßte man statt ἀλλά ein γάρ erwarten. Nun ist aber V. 22 Begründung des Vorausgehenden oder seine Weiterführung[26], aber jedenfalls nicht Gegensatz dazu[27]. Ebenso zeigt εἰ καί, daß der Inhalt des μᾶλλον χρῆσαι in Gegensatz stehen muß zu dem zu ergänzenden Gedanken, sonst verlöre auch μᾶλλον seinen Sinn. Warum sollte dann die Freiheit mehr gesucht werden? Schließlich kündet der Aorist tatsächlich einen neuen Beginn an, nämlich die neue Weise des Gebrauchs des Sklavenstandes. Der Sklavenstand kann erst von einem Freigelassenen Christi in dieser Weise bejaht werden. Weil der Sklave Freigelassener Christi ist, kann er auch Sklave bleiben. Die christliche Freiheit (1 Kor 8, 8. 13; 9, 1. 3. 4) ermöglicht es, innerhalb der κλῆσις zu bleiben. Daß er aber auch Sklave bleiben soll[28], das begründet allein die κλῆσις.

Die Berufung = Befreiung geschieht ἐν κυρίῳ (V. 22). Dem entspricht im gleichen Satz ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν. Im folgenden Satz fehlt dagegen das ἐν κυρίῳ und: «des Herrn-sein» wird ersetzt durch «des Christus»-sein. Ein inhaltlicher Grund für die Verschiedenheit ist nicht ersichtlich[29]. Im Vorgang des Gerufenwerdens sind wir in den Besitz Gottes übergegangen und zu Knechten Gottes geworden. Dieser Gedanke, der schon in Röm 6, 20ff dargelegt wurde, leuchtet auch in 1 Kor 7, 22f auf. Das Wort von der Freiheit und der Knechtschaft zieht sofort den Gedanken nach sich: ihr seid gegen Bezahlung erkauft und Eigentum Gottes geworden. Paulus legt allen Wert darauf, zu betonen: die christliche Freiheit

---

explizite Erweiterung dann V. 22 darstellt und dessen prinzipielle Bewertung dann V. 24 gibt. Das Objekt muß jedenfalls in der Umgebung des Satzes stehen. Großheide ergänzt entsprechend dem folgenden Vers: man gebrauche die κλῆσις besser! Wenn ihr freiwerdet, dann machet einen besseren Gebrauch von eurer Berufung! – Wennn aber κλῆσις schon ergänzt wird, dann kann ebenso interpretiert werden: dann machet einen besseren Gebrauch von eurer Berufung, nämlich als Sklave.

[26] Allo z. St.

[27] Moffatt muß V. 20 bezeichnenderweise übersetzen: but . . .

[28] Das ist wiederum kein «Rat», gegen Leenhardt und Allo z. St.

[29] Nach F. Neugebauer, Das Paulinische «in Christo»: NTS 4 (1957/58) 124–138, näherhin 135, wird durch die Formel «im Herrn» die Geschöpflichkeit des Menschen determiniert, insofern als «im Herrn» das Imperativische, «in Christus» dagegen den Indikativ ausdrücke. – Aber es wird sich eine absolute und konsequente Scheidung der beiden Formeln trotz der verschiedenen inhaltlichen Akzentuierung nicht durchführen lassen.

ist nicht ein Ideal, sondern etwas Vorgegebenes, das allein von Gott her ermöglicht wird.

Die Warnung «werdet nicht Menschenknechte!»[30] ist gleichsam nur Nebenbemerkung und hat keinen eigenen Ton; denn an dieser Stelle interessiert den Apostel die paränetische Stelle der Frage nicht. Er geht sofort zu V. 24 über und wiederholt nachdrücklich, daß jeder in der Berufung, in der er berufen wurde, bleiben soll – und zwar vor dem Angesicht Gottes[31]. Der Stand des Sklaven soll nicht geändert werden, weil er ja die κλῆσις ist, in der der Sklave berufen wurde.

Selbst in Eph 6, 5–9; Kol 3, 22 – 4, 1 hat Paulus für die Herren der Sklaven keine andere Anweisung als: seinen Knechten zu geben, was recht und billig ist und daran zu denken, daß auch sie selbst einem Herrn unterstehen. Nirgends wird den Herren nahegelegt, ihre Sklaven zu entlassen und ihnen so ein menschenwürdiges Leben zu schenken. Nirgends wird die Würde der Personalität betont oder der Gedanke, daß soziale oder gesellschaftliche Situationen religiöses Leben verhindern oder unmöglich machen könnten[32].

Gerade der *Philemonbrief*, den wir hier zum Vergleich heranziehen müssen, zeigt, daß die apostolische Paraklese in 1 Kor 7, 21–24 (trotz des διατάσσομαι in V. 17) *kein Nomos* ist. Paulus hätte im Falle des Philemon das Recht gehabt, dem Herrn des Sklaven etwas aufzutragen, aber er *bittet*. Damit leistet er selbst einen Rechtsverzicht (V. 8. 21). Er wünscht diesen nun auch von Seiten des Philemon. Der Brief ist deshalb so interessant, weil er nicht einen konkreten Fall aus einem allgemeinen Prinzip ableitet, auch nicht aus dem Prinzip: «bleibe in deinem Ruf!» Es wird weder die Freilassung des entlaufenen Sklaven gefordert, noch ein Weiterbestehen des Sklavenverhältnisses. Trotzdem erkennt Paulus das Rechtsverhältnis zwischen Philemon und dessen Sklaven Onesimus an. Er ist bereit zur persönlichen Rückerstattung etwaig bestehender Schulden; denn Recht bleibt Recht. Dennoch wird die Anerkennung dieses Rechts- und Eigentumsverhältnisses überspielt in diesem mit herzlichem Takt, heiterem Ernst und brüderlicher Liebe geschriebenen Brief. Onesimus ist durch die Annahme

---

30 Ὁμοίως in Kor 7, 22 scheint ein Topos zu sein. Er wird in den paränetischen Texten bei Lk häufig mit Imperativen verbunden (Lk 3, 11; 6, 31; 10, 37; 13, 3; 17, 31; 22, 36). Bei Paulus kommt er an vier Stellen vor, dreimal in 1 Kor 7 (V. 3. 4. 22), außerdem in Aufzählungen im 1 Petr 3, 1. 7; 5, 5; vgl. Lk 16, 25; E. Lohse, Paränese und Kerygma im ersten Petrusbrief: ZNW 45 (1954) 74.

31 παρὰ θεῷ könnte zum Verbum gezogen werden: bleibet bei Gott! (vgl. Apg 9, 43). Aber es soll wohl darauf hingewiesen werden, daß nun das fortwährende Bleiben im Rufe Gottes ein solches ist, das im Angesichte Gottes geschieht (vgl. Bauer, Wörterbuch, 5. Aufl., 1211 IIE).

32 Nach Sickenberger (z. St.) spricht V. 23 keine verpflichtende Weisung aus, sondern nur einen Rat. Dabei verweist S. auf den Philemonbrief, in dem Paulus die Freilassung des Sklaven Onesimus empfehle (V. 16f. 22). Aber selbst, wenn Phm 17. 14f. 21 die versteckte Bitte enthielte, Onesimus freizulassen, so ist doch im Brief die grundsätzliche sittliche Berechtigung des Sklavenstandes noch nicht in Frage gestellt. Denn Paulus erbittet nicht ausdrücklich, den entlaufenen Sklaven frei zu geben, sondern erbittet nur, daß Onesimus bei ihm bleiben dürfe, damit er in Stellvertretung für seinen Herrn ihm Dienste leiste in der Missionsarbeit (V. 13). Von einem Wechsel des Rechtsstandes redet V. 15 nicht.

des apostolischen Wortes dem Apostel zum Kind, der Apostel ihm zum Vater geworden. Nun ist er Bruder, und dadurch auch der liebe Bruder des Philemon. Innerhalb dieses Bruderschaftsverhältnisses muß der Christusgehorsam bewährt werden, und diese Bewährung übersteigt das Rechtsverhältnis.

III.

Gewiß stehen Worte wie Gal 3, 28; Kol 3, 11 in Spannung zu 1 Kor 7. Jedoch darf die Spannung nicht durch Aufsuchen eines übergeordneten Prinzips ausgeglichen werden; dadurch würde das Merkmal aller apostolischen Paränese zerstört werden. Dieses Merkmal aber ist ihr *existentiell eschatologischer Charakter,* wie die Fortsetzung des Themas in 1 Kor 7, 25ff zeigt. Umgekehrt aber bewahrt die existentielle Motivierung, die in der vorausgegangenen Diskussion über den Stand des Beschnittenseins oder des Sklaven zum Ausdruck kam, davor, daß die jetzt folgende futurisch-eschatologische Begründung zu Weltflucht und Weltverneinung führt (1 Kor 7, 25–31). Beide Motivierungen bedingen und tragen, kritisieren und verifizieren einander. Beide finden ihren formalen Ausdruck im ὡς μή von 1 Kor 7, 30 (oder im ὡς ... καί von 2 Kor 6, 9f). Beide Motivierungsreihen werden umschlossen von der einen christologischen Motivierung[33].

Ein Satz wie V. 31: «Die Gestalt dieser Welt vergeht» sorgt dafür, daß Jungfräulichkeit (oder das Verheiratetsein) eines Christen nicht fälschlich als «geistlicher» betrachtet wird als der andere Stand. Die futurisch-eschatologische Begründung ist nur die kosmische Interpretation jener anderen, nicht-kosmisch geprägten Formulierung, daß die ἐλευθερία des Christen (z. B. die Freiheit, innerhalb des Sklavenstandes oder in der Ehelosigkeit zu bleiben) nicht seine eigene Möglichkeit ist, sondern das Ergebnis des τιμῆς ἠγοράσθητε (V. 23) durch Christus. Ἐλευθερία ist also das Vorgegebene, demgegenüber der Christ nur die Freiheit der Entscheidung hat: in ihr zu bleiben. Durch die Entscheidung des Christen gegenüber diesem von Gott Vorgegebenen erhält dann der Satz: die Gestalt dieser Welt vergeht, auch die Bedeutung: die Gestalt dieser Welt wird zur Vergangenheit in und durch die Entscheidung für das μένειν. Der Angerufene hat dadurch, daß er den Ruf gehört hat, die noch weiterlaufende Geschichte in gewisser Weise beendet. Er hat für sich die Zukunft vorweggenommen. Die Ehelosigkeit des gerufenen Unverheirateten kennt kein Nachher mehr; seine Ehelosigkeit ist nämlich schon dieses Nachher als Entschei-

---

[33] Die eschatologische Motivierung von 1 Kor 7, 25–31 geht über in eine christozentrisch orientierte in V. 32–34, wobei das τὰ τοῦ κυρίου-Besorgen (V. 32. 34) zurückverweist auf das δοῦλος Χριστοῦ-Sein in V. 22.

dung. Er steht schon existentiell in der Zukunft. Er ist und bleibt ehelos, weil im zukünftigen Eschaton weder geheiratet noch verheiratet wird. Dieses vorweggelebte Zukünftige charakterisiert seine Heilsgegenwart. Dadurch daß er nur mehr eine μεριμνά hat, nämlich τὰ τοῦ κυρίου zu besorgen, hat er für sich das futurisch Eschatologische vorweggenommen. Er stellt es in seiner Ehelosigkeit dar.

Gerade weil aber das futurische Eschaton ein wirkliches, allumfassendes und kosmisches ist mit dem Merkmal der Öffentlichkeit[34], tritt der zur Ehelosigkeit Gerufene und diesen Ruf hörende Christ nicht aus der Wirklichkeit heraus. Das Eschatologische entscheidet sich innerhalb der Geschichte; die futurische Eschatologie aber ist die Orientierung und Verifizierung dieser Entscheidung. Das verwehrt dem Christen, die Parusie Christi als etwas auszuklammern, das ihn persönlich nicht oder noch nicht angeht. Im Ruf Gottes eröffnet sich das Eschaton, und mit der Annahme des Rufes tritt der Gläubige ins Eschaton.

Ganz ähnliche Gedanken wie in 1 Kor 7 werden auch schon in 1 Kor 6 ausgesprochen[35]. In 1 Kor 6 erinnert der Apostel die Gemeinde zunächst an die zukünftige Tatsache, daß die Christen den Kosmos[36] richten werden (κρινοῦσιν V. 2). Von da aus schließt er: wenn also die Christen in Korinth dem kommenden Äon zugehörige Heilige sind, so haben sie auch gegenwärtig (ἐστε) Vollmacht, die βιωτικά zu beurteilen, ohne ein heidnisches Gericht zuhilfe nehmen zu müssen. Die Beziehung zwischen eschatologischer und gegenwärtiger Richtervollmacht der Christen wird formal durch ein μήτι γε (V. 4), also durch einen qal-wahomer-Schluß hergestellt[37]. Die Jurisdiktionsgewalt der Gemeinde in der Gegenwart

---

34 Öffentlich ist eine im AT und NT entscheidende Kategorie; vgl. Lk 2, 31. In Hebr 12, 22 steht der irdischen ekklesia die himmlische Festversammlung gegenüber. Das Gegenüber zur irdischen Gemeinde in 2 Kor 8, 24 weitet sich aus in 1 Kor 4, 9 zum Gegenüber der Welt, der Engel und Menschen. Dieser Kategorie wird m. E. die ausschließlich existential-eschatologische Betrachtungsweise nicht gerecht.

35 Vgl. zum Folgenden: E. Dinkler, Zum Problem der Ethik bei Paulus, Rechtsnahme und Rechtsverzicht: ZTK 19 (1952) 167–200.

36 Héring z. St. schränkt den Begriff Kosmos wegen des angeblichen Parallelismus in V. 2–3 auf die Engelwelt ein, die als Weltelemente und Völkerengel die Welt beherrschen. Doch überzeugt seine Alternative nicht: die Christen würden von Gott gerichtet werden, und die Ungläubigen seien sowieso schon gerichtet. Der Leser vermag jedenfalls das zweimalige κόσμος in V. 2 nicht ohne weiteres auf die Engelmächte zu deuten (vgl. 1 Kor 4, 9). V. 3 ist keineswegs genaue Parallele zu V. 2.

37 Inhaltlich, wenn auch unausgesprochen, wird wohl der Bezug hergestellt durch den Gedanken: Wenn Richtervollmacht in der kommenden Basileia, dann auch jetzt schon, weil ja die Basileia in gewisser Hinsicht schon gegenwärtig ist. Der in 1 Kor 6 geforderte Rechtsverzicht des Christen, ein heidnisches Gericht anzurufen, wird nicht mit einem «respice finem» («richtet nicht, damit ihr

leitet sich ab von der eschatologischen Stellung der Gemeinde innerhalb der Basileia.

Es gibt nun eine Reihe von Entsprechungen zwischen den beiden Kapiteln 1 Kor 6 und 7. Beiden Kapiteln gemeinsam ist die Bedeutsamkeit des Begriffes *Kosmos*. Weil die Christen «den Kosmos richten werden» (1 Kor 6, 2), darum haben sie die Freiheit, die sie von der Notwendigkeit befreit, ihr Recht suchen zu müssen, wenn sie Unrecht erlitten haben. Weil die Gestalt dieses Kosmos vergeht (1 Kor 7, 31), darum haben die Christen die Freiheit, ehelos zu bleiben. Sie sind frei von «diesem» Äon, weil sie im Glauben die Christusfreiheit übernommen haben, und so transponiert sich ihnen die Zukunft in die Gegenwart. Dadurch wird der Kosmos entlassen. Das bedeutet aber keine Abwertung des Kosmos als solchen. Heidnisches Rechtswesen wird nicht im Prinzip abgelehnt; aber Christen sollen es nicht anrufen, denn sie sind ἅγιοι (1 Kor 6, 1). Dem heidnischen Recht wird also kein christliches Recht gegenübergestellt. Es wird aber gesagt, daß der Christ das heidnische Gericht nicht anzurufen braucht und es auch nicht soll, denn er selbst ist der designierte und endgültige Richter. Ebenso wird auch die Ehe nicht abgeschafft, aber der Christ braucht und soll im Angesicht dessen, der ihm das Charisma der Ehelosigkeit gegeben hat, nicht zu heiraten. Beide Male steht im Hintergrund die *Freiheit* gegenüber dem Kosmos. Einmal findet sie Ausdruck im Rechtsverzicht, das andere Mal in der Ehelosigkeit. Diese Freiheit ist Geschenk der Christuszugehörigkeit, sie ist Freiheit in Erwartung der Parusie. In der Gegenwart, die vom Eschatologischen her entschieden wird, ist der «Kosmos» nicht mehr da. Das Neue einer solchen Ethik ist nicht ihr Inhalt, sondern ihre Motivierung. Inhaltlich fällt die Ethik des Paulus nicht aus dem Rahmen des Herkömmlichen heraus[38].

Eine weitere Entsprechung zwischen den erwähnten Kapiteln liegt darin: Weder Rechtsverzicht leisten noch Bleiben im Stande ist Nomos. Trotzdem wird betont: Ein heidnisches Gericht anzugehen oder nicht, ist für den Christen keine Sache, die in seinem eigenem Belieben steht. Auch in 1 Kor 7 ist die apostolische Weisung kein Nomos. Sie ist aber dennoch kein unverbindlicher Rat,

---

nicht gerichtet werdet») begründet, wie in der synoptischen Ethik, auch nicht mit dem Hinweis, daß Gott sich ja allein das Gericht vorbehalten habe.

[38] Das Verbot, heidnische Gerichte anzurufen, ist nicht neu, es ist bekannt aus der jüdischen Diasporapraxis. Neu ist auch nicht der Grundsatz, eher Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun – oder die Ermahnungen, sich von der Welt frei zu halten und keine Menschensklaven zu werden (vgl. Kommentare). Neu aber ist die christologisch-eschatologische Motivierung.

dessen Befolgen oder Nichtbefolgen dem Christen völlig freigestellt bliebe. Beide Kapitel machen keinen Vorschlag, wie man die Welt ändern könne. Es geht dem Apostel nur um die Änderung des Menschen. Und darum werden die apostolischen Anweisungen ohne Rücksicht auf etwaige Strukturveränderung der «Welt» gegeben (Röm 12, 2).

Ein letztes Gemeinsames zwischen 1 Kor 6 und 7 ist die Verbindung eschatologischer und christologischer Motivierungen. In 1 Kor 6, 1–3 ist das zukünftig Eschatologische das primär Gegebene. Darauf kann Paulus mit einem betonten zweimaligen οὐκ οἴδατε zurückgreifen, um den Lesern die Konsequenz für die Gegenwart deutlich zu machen. Dasselbe gilt von 1 Kor 6, 9–10[39]. Erst 6, 11, an das Vorausgehende durch den katechetischen Topos von Einst und Jetzt gebunden, spricht allein und ausschließlich von der durch die Christustat geschenkten Gegenwart: ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt in dem Namen des Herrn Jesus Christus und in dem Geist unseres Gottes. – Beide Motivierungsreihen gehören zusammen. Der vergeltungstheologische Gedanke, daß die Ungerechten nicht die Basileia Gottes erben werden (1 Kor 6, 9f), erhebt sich, allein und für sich genommen nicht über die spätjüdische Lehre; er bekommt erst durch V. 11 seine einmalige christliche Tiefe: im Namen Jesu und im Pneuma Gottes erfolgte die Abwaschung, Heiligung und Rechtfertigung. Daß aber die durch das Christusgeschehen erfolgte Übergabe an die eschatologische Freiheit (V. 11) nicht zur Haltung πάντα μοι ἔξεστιν, also zu einer spannungslosen Heilsgegenwart wird, dafür sorgt das Futur in V. 2 und V. 10.

Nun wird freilich immer wieder versucht, aus dem Gedankengang von 1 Kor 7, 25ff das eschatologische Moment auszubrechen und die Diskussion auf die Ebene der Wertethik abzudrängen. Anlaß dazu gibt immer wieder das καλόν in 1 Kor 7, 26 (vgl. V. 1 und 8)[40]. Doch wird die Ehelosigkeit hier nicht als Wert an sich dargestellt; denn das «besser» ist situationsbedingt. Auf keinen Fall

---

[39] Mit einem zum dritten Mal wiederholten οὐκ οἴδατε wird an Überlieferungsgut erinnert, das der Jesustradition nahesteht.

[40] Der Ausdruck kommt vor in der Form καλόν τινι oder καλῶς ποιεῖν, niemals καλόν ἐστιν (außer in V. 26, aber auch dort steht der Ausdruck nicht für sich, sondern erhält sofort seine nähere Bestimmung durch das διά). Da dem Semitischen ein Komparativ fehlt, ließe sich das καλόν auch als Komparativ verstehen. Markus verwendet den Ausdruck καλόν τινι oder τινα innerhalb eines Acc. c. I. häufig (Mk 9, 42; 9, 43. 45. 47; 14, 21), Mt fast nur an Mk-Stellen, Lk vermeidet ihn überhaupt. Inhaltlich entspricht es dem κρεῖττον (1 Kor 7, 9. 38), dem μακαριωτέρα (V. 40) und dem σύμφορον (V. 35). Dann könnte V. 26 den Sinn haben: Ich halte entschieden dafür: dies ist gut wegen der anstehenden Drangsal, ja daß es besser ist für einen Menschen so zu sein.

kann übersetzt werden: selbst abgesehen von der existierenden Notlage ist es ein gutes Ding, unverheiratet zu sein[41]. Es müßte denn der Gesamtzusammenhang des καλόν mit den folgenden Ausdrücken übersehen werden: wegen der anstehenden Zwangslage (V. 26), der Not im Fleische (V. 28) und wegen der verkürzten Zeit (V. 29) ist es besser, keine Bindung einzugehen[42]. Alle diese Ausdrücke charakterisieren die Gegenwart als vom Ende her bestimmt. Ἐνεστῶσα ἀνάγκη ist die gegenwärtige[43] Bedrängnis[44]. Nun gibt es aber für Paulus keine Gegenwart, die nicht unter dem drohenden Schatten des Kommenden stünde[45]. Ἀνάγκη ist für Paulus die Not, die aus der Sünde kommt, und der Zwang, den die Sünde schafft (1 Kor 7, 9). Weil es aber keine in sich ruhende Gegenwart gibt, die nicht vom Ende her angefordert wäre, darum ist jede Not der Gegenwart Zeichen dieser immer gegenwärtigen, weil immer drängenden und bedrängenden Parusie des Herrn[46]. In dieser Lage ist es besser, bestehende Verhältnisse nicht zu ändern. Bist du an eine Frau gebunden, so suche keine Lösung; bist du ledig, so suche keine Frau (1 Kor 7, 27)[47]. Paulus spricht dabei nicht einer moralischen Indifferenz das Wort. Seine Ansicht ist vielmehr die, daß jede neu übernommene Bindung in dieser mit Drangsal erfüllten endzeitlichen Gegenwart nur dazu führt, den Blick auf das Kommende zu verstellen[48]. Die Erwartung des auf

---

41 Gegen Großheide, zu 1 Kor 7, 26.

42 Selbst wenn jeder einzelne Ausdruck für sich genommen sich nicht eschatologisch interpretieren ließe, so muß das Gewicht beachtet werden, wenn die Stellen zusammengelesen werden. Alle diese Ausdrücke haben ihre nähere oder entferntere Parallele in Mk 13. Dazu kommt, daß die Zölibatsfrage schon in der Jesustradition im Lichte des Eschaton gesehen wird (Mt 19, 11f) und auch das Pauluswort vom μεριμνᾶν τὰ τοῦ κυρίου seine beste Deutung erfährt im Jesuswort von der Sorge, die angesichts der kommenden Basileia allein gestattet wird (Mt 6, 33).

43 W. Grundmann im TWNT I, 350 A. 7.

44 W. Grundmann ebd. 349; H. Schlier im TWNT III, 145.

45 H. Schlier, Der Brief an die Galater 1951, 9 A. 3; Bauer, Wörterbuch 528 ἐνίστημι 2.

46 Man darf hier nicht von unserem Zeitverständnis aus ein falsches Entweder-Oder aufstellen. Von der die Gegenwart schon bestimmenden apokalyptischen Drangsal weiß auch der Barnabasbrief (7, 11; 8, 6). τὰ ἐνεστῶτα gehört ebenso wie τὰ μέλλοντα zum apokalyptischen Geheimnis (Barn. 17, 2). Nur durch apokalyptische Enthüllung und Offenbarung kann die Gegenwart als qualifizierte Gegenwart verstanden werden. «Um gerettet zu werden» (Barn. 8, 6; 17, 1; vgl. Phil 2, 12).

47 Der Satz hat Diatribenstil (Allo) und ist Topos: Warnung vor Veränderung des gegebenen Zustandes. Er ist auch im hellenistischen Bereich bekannt. (Joh. Weiß z. St.). Die übernommene Stilform hat möglicherweise auch die Ungereimtheit von V. 27 veranlaßt. V. 27a ist ein Herrenwort und keine Gnome. Darum sind Vermutungen, wie sie Héring an dieser Stelle anstellt, überflüssig. Der Akzent liegt jedenfalls auf der Gnome in V. 27b (Lietzmann).

48 Die endzeitlichen Nöte sind das Charakteristikum der Gegenwart. Es sind die endzeitlichen Drangsale der ganzen gegenwärtigen Schöpfung (Röm 8, 22), der Kirche im besonderen, die sich einstellen im Nachvollzug des Leidens

uns zukommenden Christus und der kommenden Basileia, die jenen eschatologischen Vorbehalt bedingen, von dem nun ausführlich in 7, 29ff die Rede ist, bestimmt alles Tun des Gerufenen in der Welt. Sie bewirkt, daß alle Zeit ein συνεσταλμένος καιρός, eine verkürzte, wie ein Segel geraffte Zeit ist[49]. Denn sie ist die «Endzeit als Zeit Gottes, die in der Jetztzeit schon vor-kommt und darum die Zeit der Entscheidung» ist[50]. Es ist die Zeit, die Christen zwischen der Zeit der Geistsendung und der Parusie leben, wissend, daß es doch keine Zeit mehr ist.

Was sich in den beiden Kapiteln 1 Kor 6 und 7 an Motivierungen der paulinischen Anweisungen herausstellen läßt, haben wir als zwei Motivierungsreihen aufzuzeigen versucht. Beide laufen nicht unverbunden nebeneinander, sondern kommen aufeinander im Christologischen zu. Nun ist das nichts spezifisch Paulinisches; denn eine ähnliche Sachlage findet sich auch in der synoptischen Tradition, wenn «um des Himmelreiches willen» wechselt mit «um meinetwillen».

Die Untersuchung des Begriffs der Berufung in 1 Kor 7 hat ergeben, daß Berufung zum Christenstand auch den menschlichen Stand in gewissem Umfang einschließt. Berufung und Taufe fallen zusammen, wenn ein erwachsener Heide oder Jude, Verheirateter oder Unverheirateter den Glauben annimmt, wie es in der korinthischen Gemeinde das Übliche war. Der Augenblick des Gläubigwerdens entscheidet dann über die Art des Charisma, das einer besitzt. Ein Analogon dazu: Soweit bekannt ist, wurde in frühkirchlicher Zeit kein getaufter Christ Soldat; stand er jedoch schon in Militärdienst, dann wurde ihm nicht nahegelegt, nach seiner Taufe einen anderen Beruf zu suchen[51].

Wenn nun die Schrift ein bleibendes Wort an jede Gemeinde ist, dann müssen wir fragen, in welcher Weise wir von der Berufung und dem Stand des Christen in der heutigen Zeit zu reden haben. Wir leben in einer Zeit, in der die Kirche vornehmlich die Kindertaufe praktiziert. Können wir auch jetzt noch die paulinischen Grundgedanken auswerten und fruchtbar machen? Auch

---

Christi (2 Kor 4, 10f) und im Vorvollzug des Gerichts (2 Thess 1, 6). «Paulus hielt offenbar im Bewußtsein der Verkürzung der Zeit die Drangsale der Endzeit schon in die Gegenwart hereingebrochen» (Schlier zu 1 Kor 7, 26 in TWNT III, 144, 37f; vgl. ebenda 147, 23). Daß Paulus auch futurisch-endzeitliche Drangsale kannte (Röm 2, 9; 2 Thess 1, 6), ist kein Gegenargument für diese These. Die zukünftige endzeitliche Drangsal ist nach diesen Stellen nur die Verlängerung der gegenwärtigen für die Übeltäter (2 Tim 3, 1; vgl. 1 Tim 4, 1).

49 Vgl. Apg 27, 15 sy^h.

50 Vgl. Schlier, Epheser 244.

51 O. Bauernfeind im TWNT VI, 515f.

müßte man fragen, welche Konsequenzen in den Missionskirchen, wo die Erwachsenentaufe geübt wird, andererseits die Beschneidungs- und Sklavenfrage noch akut ist, in Hinsicht auf 1 Kor 7, 17–24 zu ziehen sind. Möglicherweise geht ja der Apostel in seiner Behandlung der Sklavenfrage von situationsgebundenen Vorstellungen aus, die es uns heute nicht mehr erlauben, seine Anweisungen in derselben Form zu übernehmen. Es erheben sich also aus der Beschäftigung mit unserem Text eine Anzahl gewichtiger Fragen. Man müßte ihnen vielleicht in doppelter Richtung sorgfältig nachgehen. Einmal wäre es nötig, unseren Abschnitt in den größeren theologischen Zusammenhang der paulinischen Thematik: Gesetz und Evangelium zu stellen. Andererseits müßte auf der biblischen Grundlage eine neue Theologie des irdischen Standes und Berufes erarbeitet werden. Auf jeden Fall müßte wohl der irdische «Stand» des Christen in engerer Beziehung gesehen werden zu dem Ruf, der von Gott an ihn zum Christsein erging.

(Abgeschlossen am 30. September 1958)

Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18, 28—19, 16 im Lichte johanneischer Theologie

Von Josef Blank, Würzburg

Entsprechend der Eigenart des Johannesevangeliums hat in ihm auch jener Stoff, den es in weitestem Umfang mit den Synoptikern gemeinsam hat, nämlich der Bericht von der Gefangennahme, dem Prozeß, dem Leiden und Sterben des Herrn, eine besondere «johanneische» Durchgestaltung erfahren. Man darf wohl behaupten, daß die Passionsgeschichte bei Joh im Vergleich mit den Syn am bewußtesten und konsequentesten in den Dienst theologischer Leitgedanken gestellt wurde. Es soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, diese Leitgedanken, die man in formaler Hinsicht auch als Form-Motive für die Gestaltung des Stoffes bezeichnen kann, an einem zusammenhängenden Stück der joh Passionsgeschichte, dem Prozeß vor Pilatus Joh 18, 28 – 19, 16, herauszuarbeiten und exegetisch zu erhärten[1]. In einem ersten Überblick

[1] Zur Literatur: Grundlegend für die Arbeit sind: E. Peterson, Zeuge der Wahrheit (erstmals 1937), in: Theologische Traktate, München 1956, 165 bis 224. – H. Schlier, Jesus und Pilatus nach dem Johannesevangelium, in: Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. 1956, 56–74. – R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Meyers Kommentar z. NT, 11. Aufl.), Göttingen 1950. – J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Stuttgart

werden die Leitmotive aufgezählt, danach erfolgt die exegetische Begründung[2].

1. Gliederung

Wir gliedern im Gegensatz zur allgemein üblichen Aufteilung[3] den Abschnitt in sieben Szenen. Dies geschieht nicht aus Freude an der Siebenzahl, sondern um die Verspottungs- und Vorführungsszene schärfer voneinander abzuheben. Es ist richtig, daß beide Szenen eng zusammengehören. Aber einmal sind sie im Ev auch durch einen Ortswechsel voneinander abgehoben, sodann wird dadurch die Bedeutung, die sie je für sich haben, deutlicher erkennbar.

a) 18, 28–32: Aufriß der Szenerie. Eröffnung des Verfahrens durch eine erste Verhandlung des Pilatus mit den Juden.
b) 18, 33–38 a: 1. Verhandlung zwischen Jesus und Pilatus.
c) 18, 38 b–40: Jesus und Barabbas (2. Verhandlung des Pilatus mit den Juden).
d) 19, 1–3: Geißelung und Verspottung Jesu.
e) 19, 4–7: 3. Verhandlung des Pilatus mit den Juden.
f) 19, 8–12 a: 2. Verhandlung zwischen Jesus und Pilatus.
g) 19, 12 b–16: 4. Verhandlung des Pilatus mit den Juden, Verurteilung Jesu.

2. Die Leitmotive des joh Prozesses Jesu

Joh hat in seiner Darstellung des Prozesses vor Pilatus bestimmte Leitmotive durchgeführt. Das ist schon oft und seit langem bemerkt worden. Das bekannteste und allgemeinste ist das Motiv der Verherrlichung in der Erniedrigung. Daneben sind eine Reihe anderer zu nennen:

a) Das βασιλεύς-Motiv

Spielte schon bei den Syn der βασιλεύς-Titel (als Messiastitel) in der Anklage und Verhandlung vor Pilatus eine entscheidende

---

1951. – Die Kommentare werden nur mit Verfassernamen zitiert. – Weitere Lit. findet sich an der jeweiligen Stelle angegeben.

[2] Methodisch ist der Weg natürlich umgekehrt zu wählen: Zuerst ist exegetisch der Text zu befragen, auszulegen und zu sehen, ob sich «Leitmotive» herausarbeiten lassen, die man dann am Schluß zusammenfassen kann. Wir stellen das Ergebnis voran, weil dadurch der Blick auf das vorbereitet wird, was es in der Einzelauslegung zu sehen gilt.

[3] Vgl. Bultmann, Schlier, Wikenhauser, Schick z. St. Dagegen K. Kundsin, Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium, Göttingen 1925, 42.

Rolle (vgl. Mk 15, 2. 9. 12. 18; Mt 27, 11. 29; Lk 23, 2. 3), so wird dieser Titel jetzt bewußt aufgegriffen und zum Mittelpunkt der Auseinandersetzung gemacht[4]. Im Zusammenhang und nach der Art, wie der Titel auftaucht, spiegelt er zugleich die Zweideutigkeit der Situation wider. Es überschneiden sich hierbei: 1. das βασιλεύς-Verständnis der Juden; 2. das des Pilatus (im Anhang an dieses); 3. das Jesu selbst.

Zugleich ist dieses Motiv der Angelpunkt, an dem die Juden selbst entscheidend in den Prozeß hineinverwickelt sind, so daß es sich nicht mehr nur um den Prozeß zwischen Pilatus und Jesus handelt. Vielmehr werden die Juden im Verlauf der Verhandlung gezwungen, sich mit ihrem eigenen Messiasverständnis und so mit dem Messiasbegriff auseinanderzusetzen, indem sie sich mit Jesus auseinandersetzen.

Sodann ist das Ganze als «Königs-Epiphanie» dargestellt:

1. mit Königsproklamation (durch Jesus vor Pilatus),
2. mit Königsinthronisation und Investitur (Verspottungsszene),
3. mit Königsepiphanie vor dem Volke (in Purpurmantel und Dornenkrone),
4. mit Königsakklamation durch das Volk (σταύρωσον, σταύρωσον).

Dazu kommt die Rolle, die das Epiphanie-Motiv im ganzen Prozeß spielt. Man hat im allgemeinen zu wenig darauf geachtet, daß dem Prozeß nicht nur ein dynamisches Moment eignet (in der genauen Abstimmung von Rede und Gegenrede, in Aufeinanderfolge und Wechsel der Szenen), sondern auch ein stark kontemplatives Moment. Dieses tritt darin zutage, daß Jesus, äußerlich gesehen, sich völlig passiv verhält. Er selbst tut nichts, sondern läßt alles mit sich geschehen. Dennoch träfe die Bezeichnung «Passivität» die Sache nicht. Denn sobald Jesus spricht, macht sich seine Gegenwart eindringlich geltend und erscheint als das die Szene Beherrschende. Seine Rede ist Offenbarungsrede im streng joh Sinn. So wird man den kontemplativen Zug richtig deuten, wenn man sagt, daß der Pilatus-Prozeß in der joh Darstellung den Charakter der Epiphanie, des Offenbarungsgeschehens im eigentlichen Sinne hat. Es ist die Enthüllung der Doxa mitten in der tiefsten Erniedrigung. Selbst die Spottembleme der Königsherrlichkeit müssen dazu dienen, durch die ironische und bizarre Verzerrung hindurch die Wahrheit zu bezeugen. Dabei wird eine gewisse Steigerung erkennbar, welche die Offenbarung immer mehr hervorleuchten läßt:

[4] βασιλεύς in der Passionsgeschichte erscheint bei Mt 4 mal, bei Mk 6 mal, bei Lk 4 mal, bei Joh dagegen 12 mal!

vom βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (18, 33. 39; 19, 3)
zum ἄνθρωπος (19, 5)
und schließlich zum υἱὸς τοῦ θεοῦ (19, 7).

In diesem Zusammenhang wäre auch jener Zug zu erwähnen, den Schlier und Bultmann[5] als die Auseinandersetzung mit dem Staat bezeichnen und worin sie das Entscheidende des Pilatus-Prozesses bei Joh erblicken. Doch soll die Exegese zeigen, daß die Verhandlung mit der Überschrift: «Jesus und Pilatus» keineswegs erschöpfend oder auch nur ausreichend erfaßt ist. Man könnte ebensogut sagen: «Jesus und die Juden vor Pilatus», oder noch richtiger: «Pilatus und die Juden vor Jesus». Damit soll nicht geleugnet werden, daß in unserem Prozeß auch Feststellungen über die Größe «Staat» gemacht werden. Das ist aber nur ein Nebenmotiv, das in Verbindung mit dem Hauptmotiv gesehen werden muß. Insofern kommt die Auffassung E. Petersons der Sache näher, der an der Gerichtsverhandlung vor dem Vertreter des römischen Staates vor allem den Öffentlichkeitscharakter herausstellt, den das Zeugnis des Offenbarers als Offenbarungszeugnis überhaupt besitzt und der vor dem offiziellen Forum der Weltöffentlichkeit geltend gemacht wird[6].

b) Das Motiv der Unschuld Jesu

Dieses Motiv durchzieht die ganze Verhandlung und gibt ihr von Anfang an eine eigentümliche Schwebe. 18, 29 klingt es zunächst implizit an, 18, 38b; 19, 4; 19, 6 wird es ausdrücklich genannt. Es ist der unverwischbare und sich mächtig aufdrängende Eindruck einer wesenhaften Unschuld, der von der Person Jesu ausgeht. Unschuld und Stille gehören bei Jesus ebenso zusammen wie Haßgeschrei und grundlose Anklage bei den Juden. Durch das «Unschuldsmotiv» hängt die ganze Verhandlung gleichsam im Leeren; außer Jesus haben die beteiligten Personen keinerlei Anhaltspunkt und insofern auch keinen Halt. Haltloses ist es auch, was sie gegen Jesus vorbringen. Die «Dramatik» des joh Prozesses kommt zuletzt daher. Sie ist mehr eine «innere» als eine «äußere» Dramatik.

c) Das κρίσις-Motiv

Dieses Motiv ist damit von selbst gegeben, daß es sich um einen regelrechten und nunmehr ausdrücklich geführten Prozeß handelt. Nun ist aber, wie Bultmann und Schlier mit Recht betonen,

---

5 Bultmann vgl. S. 507, für Schlier seine ganze Abhandlung.
6 Peterson, a. a. O. 172, 178f, 187, 188f. Es geht um die «staatliche Publizität eines öffentlichen Gerichtsverfahrens» (188).

bei Joh die ganze Auseinandersetzung um Jesus unter dem Bild eines Prozesses dargestellt, «der zwischen dem christlichen Glauben und der durch die Juden repräsentierten Welt geführt wird» (Schlier). Dieser Prozeß findet in diesem Verfahren seinen Abschluß, indem er die in ihm ursprünglich angelegte Tendenz zur Exekution Wirklichkeit werden läßt. Der Prozeß gelangt an sein Ende, indem der Haß gegen den Offenbarer an sein Ziel gelangt[7].

Damit aber wird der Prozeß zur eindrucksvollsten Darstellung dessen, was im Joh κρίσις heißt[8]. Die Vertauschung der Rollen ist eine vollständige. Jesus erscheint als Angeklagter. Er richtet niemanden. Die Juden führen den Prozeß in der Hauptsache und ziehen dabei den Prokurator mehr und mehr auf ihre Seite. Die Gegner Jesu halten also, wie sie wähnen, Gericht über Jesus. In der Tat, sie halten Gericht – aber über sich selbst (vgl. dazu 3, 18; ferner 16, 8–11; auch bereits 1, 5).

3. Besondere Stilmittel der joh Darstellung

Die im Folgenden genannten Stilmittel sind keine Motive im eigentlichen Sinn. Vielmehr dienen sie dazu, die Verschränkung der Motive stilistisch zu gestalten. Dadurch jedoch bekommen sie ebenfalls einen gewissen theologischen Akzent. Es sind zu nennen:

a) Das Stilmittel der vertauschten Rollen

Darauf wurde bereits hingewiesen. Zwar gibt es in diesem Prozeß Ankläger: die Juden; einen Richter: Pontius Pilatus; und einen Angeklagten: Jesus. Die ersteren führen scheinbar den Prozeß. In Wahrheit läuft die Sache genau umgekehrt: Der überlegene Angeklagte ist in Wahrheit Ankläger und Richter; besser: an ihm kehren sich die Anklagen und das Gericht um gegen die Ankläger selbst. Daher ist in dieser Situation fast jedes Wort paradox. Jede Handlung hat ihren Vordergrund, aber auch ihre Hintergründigkeit, die den Vordergrund aufhebt, ungültig macht und in Frage stellt. Ahnen z. B. die Juden, was sie sagen, wenn

---

[7] Für Bultmann und Schlier ist der Prozeß zwischen Jesus und den Juden mit 16, 11 bzw. 16, 33 abgeschlossen. Dazu ist zu sagen, daß sowohl das κέκριται 16, 11 wie auch das ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον 16, 33 insofern vorwegnehmenden Charakter haben, als sich dies ja erst am Kreuz realisiert. Zu beachten ist weiterhin die entscheidende Beteiligung der Juden am Prozeß Jesu vor Pilatus. Daraus erhellt, daß dieser Prozeß Abschluß und Höhepunkt der gesamten, das Joh durchziehenden Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Juden ist. Da beiden dieser Sachverhalt entging, kamen sie notgedrungen zu der Auffassung, daß die Auseinandersetzung mit dem römischen Staat auch das theologisch Entscheidende sei.

[8] Zu κρίσις F. Büchsel im TWNT III, 939; 943; Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953, 384 ff.

sie rufen: «Wir haben keinen König, sondern nur den Kaiser!» (19, 15)? In diesem Prozeß werden für die Beurteilung der Welt, ihrer Verhältnisse und der Geschichte neue Maßstäbe grundgelegt. – Für die Exegese ergibt sich damit methodisch, daß man hier nicht «einlinig» (z. B. historisch oder begrifflich einlinig) denken darf, sondern an der Sache mehrere, einander überschneidende, ja gegensinnig verlaufende Beziehungen zugleich erfassen muß.

b) Die Bedeutung der besonderen Umstände

Scheinbar äußerliche Nebenumstände gewinnen hier ein neues spezifisches Gewicht, z. B. die Angaben von Tag und Tageszeit. Je mehr man sich die Eigenart des joh Pilatus-Prozesses vor Augen führt, um so unausweichlicher wird der Schluß, daß die chronologischen Angaben eine symbolische Bedeutung haben[9]. Oder die Tatsache, daß die Juden außerhalb des Prätoriums bleiben, während Jesus sich in dessen Innerem befindet, Pilatus also zwischen beiden Parteien hin und her wechselt. «Der Aufbau ist bestimmt durch den Wechsel der Schauplätze: ‹Die Juden um des bevorstehenden Festes willen draußen vor dem Prätorium, Jesus im Innern und Pilatus zwischen der Unruhe und dem Haß der Welt und dem stillen Zeugen der Wahrheit im wörtlichsten Sinne schwankend› (so Lohmeyer, ThR NF 9 [1937] S. 197)» [10].

Nach diesen Vorüberlegungen dürfte schon hinlänglich klar geworden sein, daß es bei Johannes um wesentlich mehr und anderes geht als um einen neuen zusätzlichen historisch berichtigenden oder ergänzenden Passionsbericht. Vielmehr handelt es sich um eine eigenständig johanneische, theologisch hochbedeutsame Konzeption, die das historisch überlieferte Gut in einer selbständigen Weise bearbeitet hat.

4. Einzelauslegung

a) 18, 28–32

V. 28. Jesus wird, darin stimmt Joh mit den Syn überein, von Kaiphas zum Prätorium, dem Amtssitz des römischen Prokurators zu Jerusalem, gebracht. Damit ist für die folgende Szene die Einheit des Ortes gegeben. Zugleich ist gesagt, daß der Prozeß zwischen Jesus und den Juden, dem Offenbarer und dem Kosmos,

---

[9] Damit ist nicht gesagt, daß ihr chronologischer Wert gleichgültig wäre, wohl aber, daß diese Frage gesonderter Behandlung bedarf, wobei der symbolische Akzent der joh Chronologie in Rechnung zu stellen ist.

[10] Bultmann 501.

nunmehr in das Stadium öffentlich-rechtlicher Relevanz eintritt[11]. Folgt die Zeitangabe: ἦν δὲ πρωί, die an das ἦν δὲ νύξ von 13, 3c erinnert. Die Zeitangabe hat also tiefere Bedeutung: Der Tag der Hinrichtung Jesu, der Tag, an dem die Passahlämmer und das wahre Passahlamm geschlachtet werden, der Tag der Vollendung und des Sieges bricht an. Diejenigen, die Jesus zu Pilatus bringen, werden zunächst noch nicht genannt, es sind aber die «Juden», joh also die Vertreter des ungläubigen Kosmos[12]. Von ihnen werden gelegentlich unterschieden οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ὑπηρέται, so 19, 6 bzw. οἱ ἀρχιερεῖς 19, 15. Die Juden gehen selbst nicht in das Prätorium hinein, um sich nicht zu «bemakeln»[13]. Sie wollen am Abend das Passahlamm essen. Für Joh steht somit fest, «daß das Paschamahl noch nicht stattgefunden hat»[14]. «Die Welt, die Jesus zu Pilatus bringt, ist eine Welt, die ihrem Gesetz anhängt. Das gilt auch gerade in Bezug auf das Passahlamm ... Das wahre Passahlamm erkennen die nicht, die um sein Vorbild so besorgt sind»[15]. Zugleich bestimmen die Juden ihren Standort während der Verhandlung: sie bleiben «draußen». Nur Jesus wird in das Innere hineingeführt, ob sofort oder später, wird nicht gesagt. Der Raum entspricht auch den Äußerungen: dem κραυγάζειν[16] der Juden draußen, und der hoheitsvollen Offenbarungsrede Jesu im Innern. Aber auch der Ort des Pilatus wird festgelegt durch den Wechsel zwischen ἐξῆλθεν und εἰσῆλθεν. Der wechselnde Standort bestimmt jeweils die Haltung des Prokurators. Damit sind die Positionen von Anfang an deutlich gekennzeichnet, die Szene ist aufgerollt, die Verhandlung kann beginnen.

V. 29–32. Pilatus geht hinaus und stellt sogleich die vom juristischen Standpunkt aus einzig dringliche Frage: Welche Klage habt ihr gegen diesen Menschen (gen. obj.) vorzubringen? Er hält sich

---

[11] Schlier (a. a. O. 56 f) sieht vor allem, «daß die von der Welt getroffene religiöse Entscheidung zur Realisierung im Politischen drängt, und zweitens, daß die politische Entscheidung den Abschluß der religiösen voraussetzt.» Für «politisch» hieße es richtiger: öffentlich-rechtlich.

[12] Über die «Juden» als Vertreter des ungläubigen Kosmos siehe Bultmann, Index, «Judentum» bzw. Ἰουδαῖοι; W. Gutbrod im TWNT III, 380 f.

[13] Bestimmten Menschen, die als körperlich «befleckt» galten, war es nicht erlaubt, am Passahmahl teilzunehmen, vgl. Fl. Josephus, Bell. VI, 426 (zitiert bei A. Schlatter, Der Evangelist Johannes, wie er spricht, denkt und glaubt, Stuttgart ²1948, z. 17.); ferner Billerbeck II, 838 f. – Zum Ausdruck «bemakeln» vgl. M. Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu dem Werk «Die fünf Bücher der Weisung», Köln 1954, 21.

[14] Bultmann 504 Anm. 3.

[15] Schlier, a. a. O. 58. Ähnlich schon Thomas v. A.: «Sed attende impiam caecitatem, quia timebant contaminari homini gentili; sed sanguinem Dei et hominis effundere non timebant» (Ed. Turin-Rom 1952, Joh-Kommentar, Nr. 2334).

[16] Schlier, a. a. O. 67: «jenes dämonisch inspirierte κραυγάζειν, das ... offenbar schon die ganze Verhandlung begleitet hat.» Dazu ebd. Anm. 20.

auf der sachlichen Ebene. Zugleich erlaubt die Frage, zum Kern der Sache vorzudringen, und es enthüllt sich sehr bald, was daran ist. Ferner ist damit der sachliche Leitfaden gegeben. Daß Pilatus richtig angesetzt hat, zeigt die Antwort der Ankläger V. 3c. Die Antwort selbst ist völlig nichtssagend. Statt der Angabe eines strafwürdigen Deliktes erfolgt eine unbewiesene Behauptung: Dieser ist ein κακὸν ποιῶν[17]. Man kommt also mit einer vorgefaßten Meinung zu Pilatus, das Urteil der Welt steht schon fest. Zugleich zeigt sich, daß man nichts Stichhaltiges vorzubringen hat. Das Unschuldsmotiv klingt an, vgl. Joh 8, 46: «Wer von euch kann mich einer Sünde überführen?» Das Verfahren bekommt dadurch etwas Schwebendes; es hängt völlig in der Luft[18]. Der Haß ist die Triebfeder der Ankläger. Er wird sich im Prozeß in seinen letzten Tiefen enthüllen. Pilatus kann damit nichts anfangen. Es entspricht dem Urteil, das die Juden bereits gefällt haben – nach einem Maßstab, über den Pilatus nicht verfügt –, daß er den Angeklagten an sie zurückverweisen will, sie zugleich auffordernd, nach diesem Maßstab – κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν – zu richten. Daß Pilatus richtig vermutet, zeigt sich erst 19, 7. Daß er damit aber gerade Jesu Tod herausfordert, gehört zur inneren Paradoxie der Sache. Gewiß will er der Angelegenheit aus dem Wege gehen. Aber «es wird sehr schnell offenbar, daß es in dieser Sache und in dieser Lage ... kein Ausweichen vor der Entscheidung gibt»[19]. Die Juden dagegen ignorieren den Hinweis auf den νόμος, um später mit erhöhter Vehemenz darauf zurückzukommen. Doch müssen sie jetzt ihre wahre Absicht enthüllen: sie wollen Jesu Tod, und wie die Tatsache, daß sie zum römischen Gericht kommen, zeigt, den Kreuzestod[20]. Ihr Vorentscheid, mit dem sie zu Pilatus kommen, ist der Vorentscheid zum Tode Jesu, vgl. Joh 11, 47–53. Der Hinweis V. 32 besagt ein Mehrfaches: a) Er erinnert an die Aussagen

---

17 Eigentlich läge es nahe, und man hat darauf auch immer wieder hingewiesen, daß jetzt eine Anklage vorgebracht würde, etwa im Sinne von Lk 23, 2, zumal 18, 33 auch eine solche vorausgesetzt ist. Aber es ist für Joh bezeichnend, daß sie nicht genannt oder sogar bewußt beiseite gelassen ist. Denn es soll von Anfang an deutlich sein, daß ein strafwürdiges Delikt nicht genannt werden konnte. Jesus ist wesenhaft unschuldig.

18 Vgl. hierzu Schlier, a. a. O. 58. An dieser Stelle wird auch deutlich, warum Joh keine eigentliche Verhandlung vor dem Synedrium kennt. Sie ist nicht deswegen ausgelassen, weil ihre Kenntnis auf Grund der Syn vorausgesetzt werden konnte, zumindest ist das nicht der ausschlaggebende Grund. Sie ist vielmehr ausgelassen, weil sie innerhalb der joh Gesamtkonzeption keinen rechten Ort hat. Vgl. dazu Joh 18, 19–21. Ferner den kurzen Kommentar zu dieser Stelle bei E. Sjöberg, Der verborgene Menschensohn in den Evangelien, Lund 1955, 204.

19 Schlier a. a. O. 59.

20 So schon Thomas v. A., Nr. 2341: «sed volebant eum mortem turpissimam condemnare».

Jesu von der «Erhöhung» des Menschensohnes: 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34. Die Stunde der «Erhöhung», d. i. der Kreuzigung und Verherrlichung in einem, ist gekommen. In dieser Doppeldeutigkeit beruht der hier erwähnte Zeichen-Charakter (σημαίνων). b) Er ist ein Hinweis, daß Jesus das, was jetzt geschieht, vorausgewußt hat. Es überkommt ihn nicht als blindes Schicksal, sondern als das vom Vater zugewiesene Geschick. c) Er ist deshalb auch ein Hinweis auf die Freiwilligkeit Jesu (vgl. 10, 18).

b) 18, 33–38a

Nun wendet sich der Prokurator von den Juden ab, geht in das Innere des Prätoriums hinein, läßt Jesus vorführen und wendet sich direkt an ihn[21], *V. 33.* Seine Frage lautet: σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Damit fällt das Stichwort, das nunmehr im Mittelpunkt der Auseinandersetzung stehen wird. Die Frage findet sich gleichlautend in allen vier Evv: Mk 15, 2; Mt 27, 11; Lk 23, 2; desgleichen die Antwort: σὺ λέγεις (ibid.) hier: 18, 37. Bei Joh findet sich zwischen der Frage V. 33 und der Antwort V. 37b (d. h. dem Teil der Antwort, den Joh mit den Syn gemeinsam hat), der große Einschub V. 34–36, und im Anschluß an V. 37b die Erweiterung und Ausdeutung dieser Antwort. Wenn es auch zu weit geht, V. 34–36. 37b–c als joh Produkt anzusehen, so muß man doch zugeben, daß diese Verse ganz im Stile joh Offenbarungsrede gehalten sind.

Joh hat also das Stichwort vom «König der Juden» der Tradition entnommen[22], entfaltet aber in besonderer Weise seinen Gehalt. Die Frage zeigt, daß Pilatus die Anklage von den Juden übernommen hat (vgl. auch V. 34–35). Sie setzt also eine ähnliche Anklage voraus, wie sie etwa Lk 23, 2 erfolgt[23]. Damit ist die Frage nach dem Messiasbegriff und dem Messiasverständnis gestellt. Vorausgesetzt wird im Sinne der Anklage das politische Messiasverständnis. Dem Messias-Begriff gegenüber hatte Jesus «selber immer eine eigenartige Zurückhaltung an den Tag gelegt, ohne ihn allerdings völlig zurückzuweisen»[24]. Diese Zurückhaltung läßt

[21] Nach M.-J. Lagrange, Evangile selon S. Jean, Paris ⁷1948, z. St., will Pilatus Jesus allein befragen «afin qu'il parle plus librement». Das kann vielleicht für Pilatus ein Anlaß gewesen sein, ist hier aber nicht entscheidend. Wichtig ist die Herstellung des Raumes, in dem das Zeugnis Jesu erfolgt.

[22] So mit Recht Lagrange und Bultmann z. St.

[23] Auf die verhältnismäßig engen Beziehungen zwischen joh und luk Prozeß-Bericht kann hier nicht näher eingegangen werden. Ob beiden eine gemeinsame Tradition zugrundeliegt? Die Frage drängt sich jedenfalls auf.

[24] O. Cullmann, Christologie des Neuen Testaments. Tübingen 1957, 113. Gegenüber den Extremen einer entschiedenen Leugnung jedes messianischen Selbstverständnisses im Munde Jesu und einer allzu naiven Bejahung scheint C. mit dieser Formel den ntl Sachverhalt gut getroffen zu haben.

sich auch hier erkennen. *V. 34:* Jesus entgegnet darauf mit einer Gegenfrage, antwortet also nicht direkt mit Ja oder Nein. Das ist sachlich zu verstehen: er kann auf die Vorstellungen, die Pilatus mit dem Begriff verbindet, nicht ohne weiteres eingehen. Vielmehr muß er zuerst den Raum freimachen und klären, damit eine Antwort erfolgen kann. Darin, daß nun Jesus der Fragende ist, liegt auch ein leiser Hinweis, wer hier eigentlich im Letzten die Verhandlung führt. *V. 35* antwortet Pilatus ebenfalls mit einer Gegenfrage. Er ist kein Jude, daher ist er nicht von selbst auf die Anklage gekommen. Er stellt die Frage nicht ἀφ' ἑαυτοῦ, aus eigener Initiative. Er ist von den Juden beeinflußt und also auch in etwa bereits von ihnen abhängig. Doch zeigt er sich um eine sachliche Prozeßführung bemüht, wie seine Frage: Was hast du getan? beweist. Pilatus will sich nicht vom Begriff abhängig machen, sondern sucht nach einem greifbaren juristischen Tatbestand. Im Verfolg der Frage muß er zur Überzeugung von Jesu Unschuld gelangen.

V. 36. Nun kann Jesus sein βασιλεύς-Verständnis offenbaren. Seine Worte haben den Stil joh Offenbarungsrede und bilden hier eine Art *feierlicher Proklamation seines Königtums.* Diese Proklamation stellt den inneren Höhepunkt des Prozesses dar. Sie erfolgt in aller Klarheit, zu einer Stunde, da Jesus weiß, daß seine irdische Laufbahn am Kreuz enden wird. *Von dieser Stunde an und in dieser Perspektive sind keine Mißverständnisse mehr zu befürchten.* Hier findet das Problem des «Messiasgeheimnisses» seine Lösung. Jesu Wort ist Offenbarungsrede, daher Zeugnis, μαρτυρία[25]. Die μαρτυρία gliedert sich in zwei Teile, die durch die Zwischenfrage des Pilatus getrennt sind, sachlich aber zusammengehören[26]. Der erste Teil spricht von Jesu βασιλεία, ihrem Ursprung und ihrer Art, in abgrenzender Weise. Βασιλεία ist eschatologisch zu verstehen, freilich im Sinne der joh Eschatologie, als jene eschatologische Größe, die ihren Anspruch in Jesu Gegenwart geltend macht[27]. Als solche ist sie nicht ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, ihr Ursprung

---

[25] Peterson, a. a. O. 178f macht mit Recht darauf aufmerksam, daß es ein Bekenntnis und kein Geständnis ist, «ein Bekenntnis, in dem sich der Öffentlichkeitsanspruch der Herrschaft Christi anmeldet».

[26] Vgl. Schlier, a. a. O. 61.

[27] Bultmann S. 506: «Sie ist im joh Sinn eine eschatologische Größe.» Peterson, a. a. O. 211: «Jesu Reich ist nicht aus diesem Kosmos, weil es nicht an den gegenwärtigen, sondern an den zukünftigen Aon gebunden ist. Man kann das Königtum Christi nicht von dem eschatologischen Charakter des Evangeliums ablösen.» Dagegen lehnen A. Wikenhauser (Das Ev nach Joh, Regensburg [2]1957) und F. Büchsel (Das Ev nach Joh, Göttingen [4]1946) wegen der Gegenwärtigkeit das eschatologische Verständnis ab. Aber beides bedeutet für das joh Denken keinen Widerspruch, ganz im Gegenteil.

liegt in der göttlichen Sphäre, in Gott. Ihre völlige Andersartigkeit wird an einem konkreten Zug verdeutlicht, den selbst der mit den Dingen der Macht vertraute Römer begreifen kann: Sie zwingt sich nicht mit welthaften Machtmitteln auf und läßt sich mit diesen auch nicht halten. Ihr König hat keine Diener, die mit Waffen für ihn kämpfen[28]. Dennoch ragt sie in die irdische Sphäre herein und hört nicht auf, hier ihren Anspruch zu erheben[29]. Das paradoxe Verhältnis zwischen diesem Anspruch und der Situation dessen, der ihn erhebt, springt in die Augen. Es wäre nun falsch, würde man Jesu βασιλεία schlechtweg als «unpolitisch» bezeichnen. Gerade ihr nicht-welthafter Charakter ist es, durch den sie auch die politische Sphäre an ihrer Wurzel tangiert und in Frage stellt. Eine andere Auffassung liefe darauf hinaus, daß man den authentischen Herrschaftscharakter der Königsherrschaft Jesu leugnete.

V. 37: Pilatus muß den Worten Jesu entnehmen, daß er ein König ist und will sich dessen noch einmal vergewissern. Der Sinn der Frage ist: Du erhebst wirklich den Anspruch, ein König zu sein? Ihre Form οὐκοῦν κτλ. unterstreicht das Ungewohnte. Jesus bestätigt die Frage und zeigt, daß er sich als Messiaskönig versteht. Er ist der König der Endzeit, und zwar in solcher Weise, wie er es jetzt von sich sagt. Er bezeichnet es als das Ziel und den Inhalt seines Geboren- und Gekommenseins, daß er für die Wahrheit Zeuge sei. Jesus spricht sich damit über Sinn und Zweck seiner Sendung aus. Mit ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ[30] sind in joh Terminologie Tatsache und Weise der Offenbarung ausgedrückt. Jesus ist der Zeuge der göttlichen Wirklichkeit, der Offenbarer Gottes in der Welt. In seinem Wort und Zeugnis tut sich Gottes Anspruch an

---

[28] Thomas v. A. Nr. 2353: Qui habet regnum terrenum sive iuste sive violenter, oportet quod habeat socios et ministros, per quos in potestate fulciatur. Cuius ratio est, quia non est potens per se ipsum, sed per ministros suos ... Sed rex supernus, quia potens est per se ipsum, servis suis potentiam tribuit, ideo non indiget ad regnum suum ministros.

[29] Schlier verweist an dieser Stelle auf Augustinus, Tract. in Ioann. 115, 2: «Non ait: nunc autem regnum meum non est hic, sed non est *hinc*» (a. a. O. 62, Anm. 12). Ähnlich auch Thomas v. A. Nr. 2350, der in diesem Zusammenhang die Meinung der Manichäer erwähnt, die diesen Satz falsch verstanden hätten, indem sie behaupteten, es gäbe zwei Götter und zwei Reiche: das Lichtreich und das Reich der Finsternis (den Kosmos). Damit hat Thomas mit sicherem Gespür jene geistesgeschichtliche Grundströmung erkannt, die überall dort wirksam ist, wo man prinzipiell jeden welthaften Anspruch der Königsherrschaft Christi bestreitet.

[30] Zu μαρτυρεῖν siehe H. Strathmann im TWNT IV, 502f. «Zeugensein» und «Gekommensein» hängen eines am anderen. Ἀλήθεια = «die sich offenbarende göttliche Wirklichkeit» (R. Bultmann im TWNT I, 246, 34f), und zwar soferne sie im Zeugnis des Offenbarers ihren Anspruch an den Menschen geltend macht. Das Zeugnis hat «Wahrheit» zum Inhalt und ist die Form, wie Wahrheit sich dem Menschen offenbarend erschließt. Zeugnis und Wahrheit gehören hier also ganz wesentlich zusammen.

den Menschen kund. König ist Jesus als der Offenbarer, weil er ganz aus der Wahrheit ist und sie mitteilt. Er braucht dazu kein anderes Emblem. Wer aber gehört zu seiner βασιλεία? «Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme.» «Wer aber ist aus der Wahrheit? ... Der Möglichkeit und der Bestimmung nach alle Menschen. In Wirklichkeit aber und der Entscheidung nach sind es nur die, die ihren neuen Ursprung, Jesus und die Wahrheit, erkennen und annehmen»[31]. Jesus hat also sein Königtum und sich selbst als König bezeugt. Das Zeugnis hat zugleich klargemacht, worum es in diesem Verfahren geht, nämlich um diesen Anspruch Jesu, König zu sein als der Wahrheitszeuge. Damit ist der innere Kern des Prozesses freigelegt: es ist der Prozeß des Kosmos gegen die Offenbarung. Dem Zeugen der göttlichen Wirklichkeit wird von der Welt der Prozeß gemacht!

Der Anspruch des Wahrheitszeugen richtet sich auch an den Vertreter des Staates, den Prokurator. Dieser selbst ist nun in die Entscheidung gestellt. Er kann den Prozeß nur dann richtig, d. h. gerecht , zu Ende führen, wenn er seine Rolle als überlegener, neutraler, tolerant sich gebender Richter, der zum «Fall Jesus» Stellung nehmen soll, aufgibt und sich dem religiösen Anspruch der ἀλήθεια beugt. Weicht er hier aus, dann ist der Prozeß im Prinzip negativ entschieden. Folgt *V. 38* die berühmte Frage: Was ist Wahrheit? Sie bedeutet sachlich: 1. daß Pilatus ein Wissen um Wahrheit nicht hat, 2. daß er dem Anspruch der Wahrheit ausweicht, die Entscheidung vertagt. Er flüchtet sich in die Entscheidungslosigkeit. Diese Entscheidungslosigkeit bezeichnet genau die Stellung, die der Prokurator in der joh Darstellung einnimmt und die ihn nach und nach zum gefügigen Werkzeug der Juden macht. Hier, an diesem Punkt, entscheidet sich der Ausgang des Verfahrens[32].

c) 18, 38b–40

Die Barabbas-Szene wird hier nur soweit behandelt, als auch sie in die theologische Konzeption der joh Darstellung eingeordnet ist. Im Vergleich mit der syn Darstellung (Mk 15, 6–15; Mt 27, 15–26; und vor allem Lk 23, 18–25) scheint die Szene bei Joh merklich kürzer. Die Kürzung ist aber bei Joh zugleich eine Verdich-

---

[31] Schlier a. a. O. 64.

[32] Dies scheint Bultmann nicht genügend deutlich gesehen zu haben. Nach ihm wäre «Neutralität» die richtige Einstellung des Pilatus (des Staates) gegenüber dem Anspruch des Wahrheitszeugen. Die ganze Auffassung Bultmanns krankt daran, daß er einen bestimmten modernen Staatsbegriff in die Exegese einführt und an diesem das Verhalten des Paulus bemißt. Anders dagegen Schlier, a. a. O. 65.

tung, eine Reduktion auf das für Joh Wesentliche. Wie es zu diesem Vorgang kam, wird nicht näher berichtet. Er wird lediglich motiviert durch den Hinweis, es handle sich um eine Gewohnheit, wobei die historische Frage hier außer Betracht bleiben kann. Dagegen ist für das joh Verständnis wichtig, daß sie durch eine Unschuldserklärung des Prokurators eingeleitet wird. Dazu kommt das zweimalige ἀπολύσω, das die Absicht des Pilatus, Jesus freigeben zu wollen, ausdrückt. Schließlich die Gegenüberstellung: βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων – λῃστής. So ist als Leitmotiv dieser Szene bei Joh das Unschuldsmotiv deutlich zu erkennen.

Das Verhör ist zu Ende. Die Frage: «Was hast du getan?» hatte kein juristisch greifbares Ergebnis gezeitigt. Pilatus hätte nun Jesus unverzüglich freigeben müssen, und er hätte es gekonnt, wenn er sich dem Anspruch Jesu gebeugt hätte. Er wendet sich indessen an die Juden, um ihnen das Ergebnis mitzuteilen: «Ich finde keinerlei Schuld an ihm» (V. 38b). Doch warum läßt Pilatus Jesus nicht frei? Weil er auf die Entscheidung verzichtet hat. Das erhellt aus der Tatsache, daß er sich jetzt an die Juden wendet und die Entscheidung diesen anheimstellt. Sogar im Stil macht sich das bemerkbar, indem die 2. Pers. Plural bestimmend hervortritt. συνήθεια ὑμῖν, ἵνα ... ἀπολύσω ὑμῖν, βούλεσθε οὖν ἀπολύσω ὑμῖν. Diese Häufung von «euch» und «ihr» zeigt deutlicher als alles andere den wahren Sachverhalt. Die Juden sollen darüber befinden, was mit Jesus zu geschehen habe. Gewiß möchte Pilatus Jesus freibekommen; aber das Mittel, zu dem er greift, ist von zweifelhafter Wirkung. Dazu kommt die aufreizende, von Pilatus offenbar ironisch gemeinte Frage, durch die allerdings wieder der Messiasbegriff in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung gerückt wird. Die Juden müssen entscheiden, wie sie zum «Judenkönig» Jesus, damit zugleich zum Messiasbegriff überhaupt, stehen. Das ist die andere Seite der Sache. Die Reaktion auf das Ansinnen des Pilatus ist der entschlossene Gegenschrei[33] des Kosmos: μὴ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν Βαραββᾶν. Mit der lapidaren und eindrucksvollen Bemerkung: ἦν δὲ ὁ Βαραββᾶς λῃστής[34] schließt der Evangelist die Szene.

---

[33] Κραυγάζειν: vgl. dazu W. Grundmann im TWNT III, 900ff. Bei Joh als Antwort auf die Erscheinung Jesu: 12, 13 als Jubelruf der Menge beim Einzug in Jerusalem, 18, 40; 19, 6. 12. 15 als Geschrei der Juden im Prozeß Jesu. Beide Male offenbar als Antwort darauf, was die Erscheinung Jesu an Zustimmung oder an Ablehnung in den Menschen spontan hervorruft.

[34] Λῃστής: vgl. H. Rengstorf im TWNT IV, 262ff. Josephus beschreibt damit die zelotische Bewegung, als illegale und noch dazu bewaffnete politische Richtung; die Römer sehen darin politische Verbrecher (S. 264); unverkennbar ist die Beziehung von λῃστής: zum Messianismus Mt 26, 55 par. Wer den königl-

Es ist deutlich, in welcher Hinsicht Joh den Bericht verdichtet hat: neben dem Unschulds-Motiv beherrscht das βασιλεύς-Motiv die Gestaltung. Die Juden verwerfen den Messiaskönig Jesus als Messias und ziehen ihm den politisch-messianischen Bandenführer vor. Der im Sinne der Anklage notorische politische Verbrecher, der das Kreuz verdient hätte, wird frei, der unschuldige Wahrheitszeuge und religiöse Messias wird gekreuzigt (vgl. hierzu auch Joh 10, 1; 5, 41–47 bes. V. 43). Vielleicht standen dem Evangelisten die Bilder des jüdischen Krieges vor Augen, oder auch der Gedanke: wer sich dem wahren König versagt, wird dafür einen Verbrecher zum König haben.

d) 19, 1–3

Auch hier ist der wesentliche Gesichtspunkt die Frage nach dem besonderen joh Akzent der Stelle. Im Unterschied zu den Syn hat Joh den Bericht in das Prozeßverfahren eingebaut. Der innere Schwerpunkt der Szene liegt bei Joh wieder im βασιλεύς-Motiv[35]. Auch das Stil-Element der «vertauschten Rollen», des Paradoxon wird hier und im Folgenden kräftig verwendet. Pilatus läßt Jesus geißeln, und wieder bietet sich, um den Sinn der Maßnahme zu erläutern, Lk an: 23, 16. Er will den Juden entgegenkommen und hofft zugleich, Jesus damit vor dem Ärgsten bewahren zu können. Juristisch handelt es sich freilich um eine Kompetenzüberschreitung und eine Willkürmaßnahme, zu der Thomas v. A. bemerkt, daß die Ungerechtigkeit dadurch nicht geringer wird, daß sie um der Erreichung eines guten Zieles willen geschah[36].

In der Verspottungsszene stimmt Joh vor allem mit Mk 15, 16–19 (par. Mt 17, 27–30) überein; nicht erwähnt ist das Rohr, mit dem man Jesus schlägt und das bei Mt zum Zepter geworden ist. Jesus wird, dies ist der Sinn der Szene bei Joh, *als König investiert und inthronisiert, um die erste Huldigung entgegenzunehmen.* Die trefflichste Erklärung findet sich im Joh-Kommentar des Aquinaten, der sagt: «Sie erwiesen ihm falsche Ehren, indem sie ihn König nannten; dadurch spielten sie auf die Anklage der Juden an, die gesagt hatten, er habe sich selbst zum König der Juden gemacht.

---

lichen Anspruch Jesu ablehnt, stellt ihn neben die zelotischen Bandenführer. Das ist nach R. vor allem auch der Sinn der Barabbas-Szene (S. 267).

35 «Alle Züge» sagt Blinzler (Prozeß Jesu 95) mit Recht, «begreifen sich aus der konkreten Situation» – und am allereinfachsten aus der Situation, wie sie Joh berichtet – «aus dem Königsanspruch Jesu einerseits, und der Mentalität der Soldateska anderseits, so daß die von den Gelehrten herangezogenen Parallelen aus dem Mimus, dem römischen Saturnalien- oder dem persischen Sakäenfest überflüssig sind».

36 Joh-Komm. Nr. 2370.

Und darum erwiesen sie ihm dreifache Königsehre, aber falsche: 1. durch eine Spottkrone, 2. durch ein Spottgewand, 3. durch einen spöttischen Gruß. Denn damals war es wie auch heute noch Gewohnheit, daß jene die zum König kamen, ihn grüßten. Backenstreiche aber gaben sie ihm, um dadurch anzuzeigen, daß es spöttisch gemeint war, daß sie ihm solche Ehre erwiesen»[37]. Jesus empfängt die Insignien seiner Königswürde: Dornenkrone und Purpurgewand und nimmt die erste Huldigung entgegen: χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Mit einem Wort: So erscheint Jesu Königtum und Königsanspruch in den Augen der Welt.

e) 19, 4–7

V. 4 führt Pilatus den Juden Jesus vor. Nach der joh Darstellung war Jesus während der Entscheidung: Jesus-Barabbas offenbar im Innern des Prätoriums verblieben. Die jetzt erfolgende Vorführung steht in engstem Zusammenhang mit der vorangehenden Szene. Das gilt, was meist zu wenig beachtet wird, auch in sachlicher Hinsicht: *Der in V. 1–3 investierte und inthronisierte König wird dem Volke vorgestellt.* Man muß daher den Vorgang im Sinne einer Praesentatio, einer regelrechten Königs-Epiphanie verstehen. Freilich erreicht das Paradoxon dabei seinen Höhepunkt: Wohl nie hat ein König eine solche Praesentatio und eine solche Begrüßung durch sein Volk erlebt. Der Vorgang wird durch die Worte des Prokurators: ἴδε ἄγω ὑμῖν αὐτὸν ἔξω eingeleitet, die eine gewisse feierliche Erwartung erregen. Sie künden die Erscheinung Jesu der wartenden Menge an. Auch wird der Zweck angegeben, womit zugleich die *2. Unschuldserklärung* verbunden ist. Pilatus will also mit der Vorführung zeigen, daß er ihn für unschuldig hält. Der Angeklagte ist kein politisch-messianischer Kronprätendent. Es soll also nicht an das Mitleid appelliert, sondern die Gegenstandslosigkeit der Anklage dargetan werden. Aber er führt ihn, wie der Evangelist ausdrücklich hervorhebt, als Spottkönig vor. In keinem Moment der Verhandlung kann man vergessen, daß derjenige, der kein politischer Messias ist, damit nicht aufhört, der wahre Messiaskönig und Wahrheitszeuge zu sein. Und so steigert sich die neue Situation zu einem Höhepunkt der joh Darstellung.

V. 5. Man kann dem Bericht an dieser Stelle eine gewisse feierliche Verhaltenheit nicht absprechen. Der Zeuge der Wahrheit und wahre König der Juden erscheint vor der Welt. Er trägt die

---

[37] A. a. O. Nr. 2373–2378.

Insignien eines Königs. Er ist «Karikatur eines Königs» (Bultmann) – und dennoch der wahre König der Welt. Die Szene hat deutlich den Charakter einer Königsepiphanie. Auch die Präsentationsformel ist nicht vergessen. Pilatus stellt den König vor mit den Worten: ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος, ein Wort, das kaum angemessen zu übersetzen ist. Was ist damit gemeint? Wohl nicht: Da habt ihr diesen Menschen. Man wird zunächst ausgehen müssen von der vordergründigen Erscheinung Jesu, wie er in der Elendsgestalt vor den Blicken seiner Gegner erscheint. Ob man hier an Jes 53 denken darf (bes. Jes 53, 2)? «In der Tat, solch ein Mensch ist es, der behauptet, der König der Wahrheit zu sein. Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden».[37a] Oder liegt darin eine Reminiszenz an den Menschensohn-Titel?[38] Jedenfalls hat die Formel nach dem Verständnis der Evangelisten hintergründigen Sinn, und wie sie hier erscheint, will sie offenbar noch die βασιλεύς-Formel überbieten. Ein höherer Titel als der Messias-Titel könnte zunächst nur der Menschensohn-Titel sein.

V. 6. Und wie dem König bei seinem Erscheinen vor dem Volke *die Akklamation* als freudige Begrüßung entgegenschallt, so wird auch hier der König von seinem Volke begrüßt, aber wie! «Ans Kreuz! Ans Kreuz!» so rufen die Juden spontan, als sie seiner ansichtig werden. Sie sind nicht nur gegen diesen König, sondern auch gegen diesen Menschen, d. h. sie beweisen ihre «Unmenschlichkeit» (Schlier), d. h. aber, sie enhüllen, wie der Mensch in der Sünde auf den Anspruch Gottes, soferne er in Menschengestalt dem sündigen Menschen begegnet, reagiert.

Wie sich in der Auslegung zeigte, steht für die joh Darstellung des Prozesses vor Pilatus das βασιλεύς-Motiv beherrschend im Mittelpunkt, so daß sich der Schluß nahelegt, daß das joh Messias-Verständnis in diesem Text seine prägnanteste und konsequenteste Ausprägung gefunden hat. «Es gibt keine Stelle im NT», sagt Büchsel von 18, 36–37 – aber das gilt vom ganzen Pilatus-Prozeß –,

---

37a Bultmann z. St.

38 Der Gedanke, daß hinter der ἄνθρωπος-Formel die Menschensohn-Vorstellung stehen könnte, ist, soweit zu sehen, bisher noch kaum vertreten. S. Schulz, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannes-Evangelium, Göttingen 1957, hat keinen diesbezüglichen Hinweis. Auch O. Cullmann, Christologie, erwähnt diese Stelle nicht. Es ist zu fragen, woher gerade bei Joh an dieser Stelle die Bezeichnung «Mensch» auftaucht. An philanthropische Anwandlungen bei Pilatus zu denken, scheint nicht zu genügen. Nimmt man hinzu, daß es nach Joh der Menschensohn ist, dem das Gericht übergeben ist (5, 27), dann liegt es nahe, hier eine Anspielung auf den Menschensohn-Titel zu erblicken. Dann ist es diese Jammergestalt, vor der sich heimlich das Gericht vollzieht. Dazu, daß die Niedrigkeit zum joh Menschensohnbegriff gehört, vgl. P. Feine, Theologie des NT, Berlin ^{8}1953, 62 f.

«die so einfach und anfaßlich das Königtum Jesu verdeutlichte». Wir gehen noch einen Schritt weiter und wagen die Hypothese, daß Joh den Prozeß in seinen Höhepunkten: 18, 36–37; 19, 2–3; 19, 4–5 zu einer Königsepiphanie [39] ausgestaltet hat, wie oben (unter 2a) dargelegt wurde.

Pilatus zeigt sich in V. 6b von der heftigen Reaktion der Juden irritiert. Nach dieser Prozedur hatte er offenbar mit einem solchen Widerstand nicht gerechnet. Nur so lassen sich seine Worte erklären[40], denn nach 18, 31f ist es klar, daß es sich nicht um ein ernsthaftes Angebot des Pilatus an die Juden handeln kann. Ferner steht fest, daß Pilatus Jesus für unschuldig hält und deshalb die Verurteilung umgehen will. Da er sich von Anfang an die Sache vom Halse schaffen wollte und sich in die Situation der Entscheidungslosigkeit gebracht hatte, bedeutet das Wort wahrscheinlich: «Nehmt ihn doch und macht mit ihm, was ihr wollt.» Ratlosigkeit und Ärger angesichts seiner mißglückten Bemühungen veranlassen den Prokurator zu dieser Äußerung. Zugleich erfolgt die *3. Unschuldserklärung:* ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. *V. 7:* Die Antwort der Juden ist die 18, 31–32 heuchlerisch umschwiegene, jetzt aber unverhüllt zu Tage tretende Berufung auf den νόμος. «Wir haben ein Gesetz ...» «Die Anklage der Welt gegen Jesus, die politisch verbrämt war, gibt sich jetzt als eine grundreligiöse zu erkennen»[41]. Daß die Juden «das Gesetz» haben, ist auch für Joh anerkannte Tatsache. Sie berufen sich auf «ihr» Gesetz: 7, 49; 12, 34; 18, 28. Doch gehört der νόμος für Joh zum Kosmos, und zwar von dem Augenblick an, wo man sich auf ihn beruft, um seine Stellungnahme gegen den Offenbarer «religiös» zu begründen. Das

---

[39] Zum Ritual der Königskrönung vgl. E. Eichmann, Die Kaiserkrönung im Abendland, Bd. I, Würzburg 1942, 11f: «Aus den Königsbüchern der Bibel ist ersichtlich, daß der Akt des Regierungsantrittes des israelitischen Königs sich aus vier Bestandteilen zusammensetzt: 1. Der König wird vom Oberpriester oder Propheten im Tempel gesalbt; 2. Dem König werden Diadem, Szepter (Ring?) und Armspangen als Zeichen seiner Würde angelegt; 3. Das Volk huldigt dem neuen König mit dem Ruf: es lebe der König N.; 4. Der König besteigt den Thron und ergreift so von seinem Amte Besitz.» Dazu Anm. 22: «Erst die Seleukiden trugen außer Diadem und Fingerring einen besonderen Mantel.» Ferner vgl.: H. Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, Berlin-Leipzig 1926, I, 322f, wo in einem Text von der Krönung und Huldigung bei einem assyrischen König berichtet wird. – Die Arbeit von Eichmann zeigt übrigens deutlich, daß sich das vom Orient herkommende Königs-Ritual mit geringfügigen Abwandlungen bis zur abendl. Kaiserkrönung durchgehalten hat.

[40] Manche wollen hier ein ernsthaftes Angebot des Pilatus an die Juden erblicken, so Schlier: «Er gibt ihnen soweit nach, daß er ihnen die Kreuzigung erlaubt» (a. a. O. 68), ähnlich Schlatter z. St. Dagegen Blinzler, Prozeß Jesu 96: «Natürlich will er nicht im Ernst den Juden die Befugnis zur Kreuzigung übertragen.» So auch Lagrange, Bultmann, Schick z. St.

[41] Schlier, a. a. O. 68.

aber geschieht hier. Die Juden berufen sich auf den νόμος, um ihre Forderung von Jesu Tod zu begründen. Und es liegt in der Logik dieses Gesetzes: ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν. M. a.W. Der νόμος bringt dem Gottessohn den Tod. Sachlich sind es die Strafen gegen den Gotteslästerer, auf die sie sich berufen. Doch hat diese Berufung zur Folge, daß deutlich wird: Frömmigkeit, wie sie die Juden (der Kosmos) von ihrem Gesetz her verstehen, steht gegen den Anspruch der Offenbarung Gottes in Jesus[42]. «Sohn Gottes» ist an dieser Stelle im vollen joh Sinn zu nehmen[43]. Dann zeigt sich aber deutlich, daß Joh hier mit einer Steigerung arbeitet:

1. Zunächst wird von den Juden abgelehnt der βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (18, 40), also der jüdische Messias.

2. Sodann wird abgelehnt ὁ ἄνθρωπος (der Mensch, vermutlich der Menschensohn; das würde gegenüber dem national-jüdisch gefärbten Messiasbegriff eine Universalisierung bedeuten, selbst wenn unsere Deutung von ἄνθρωπος = Menschensohn nicht zuträfe).

3. Jetzt, 19, 7, wird abgelehnt der υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Die Steigerung deutet zugleich an, wie die Schuld der Juden von Mal zu Mal wächst.

f) 19, 8–12 a

Das letzte Argument, das die Juden ins Feld führten, hatte blitzartig die Abgründe freigelegt, aus welchen ihr Vorgehen gegen Jesus kam: den Haß gegen den Offenbarer, gegen Gottes Sohn. Dieser Haß hatte sich auf das von Gott gegebene Gesetz berufen. Das Argument ist paradox: man beruft sich auf den Gott, den man zu haben wähnt, um den Gott, der den Menschen haben will, abzulehnen. Damit ist der Sinn des Gesetzes in sein Gegenteil verkehrt: aus dem Gesetz ist das Gesetz des Kosmos geworden.

V. 8. Das Argument verfehlt den Eindruck auf Pilatus nicht. «Er fürchtete sich noch mehr.» Damit fällt neues Licht auf das Verhalten des Prokurators. Es wird gesagt, daß ihn bisher schon Angst befallen hatte. Die Angst saß an der Wurzel seiner Unentschiedenheit; die Sache war ihm von Anfang an nicht geheuer. Und da er verschmäht hatte, im Lichte der offenbaren Wahrheit seinen Halt zu suchen, mußte notgedrungen die Angst um sich

---

42 Vgl. Schlier, a. a. O. 68, der Origenes zitiert: «Origenes weist darauf hin, daß sich jetzt zum ersten Mal Joh 16, 2: es kommt die Stunde, da jeder, der euch tötet, meint, Gott einen Dienst zu tun, erfüllt.»

43 Wenn Lagrange meint: «On voit ici, que sans le moindre artifice Jo. retrouve le motif de la condamnation à mort d'après les synoptiques», so sind dagegen doch methodische Bedenken zu erheben.

selbst und seine Existenz (im metaphysischen und empirischen Sinne) in der entstandenen Leere Platz gewinnen. Der Eindruck des Ungeheuerlichen hatte sich Pilatus schon aufgedrängt durch die kraft der Unschuld sich behauptende Unangreifbarkeit Jesu – in der Tat fehlt am joh Christus in dieser Situation alles «Greifbare»: es gibt keinen greifbaren juristischen Tatbestand, aber auch das Positive, daß er der Wahrheitszeuge ist, entbehrt der innerweltlichen Greifbarkeit; dieser Eindruck wird jetzt durch das Wort vom «Sohne Gottes»[44] nur verstärkt. Daß Pilatus zu Jesus hineingeht und sich also getrieben fühlt, sich noch einmal des Näheren mit ihm zu befassen, ist höchst folgerichtig und bezeichnend. So kommt es zu einem zweiten Gespräch zwischen Pilatus und Jesus[45].

V. 9. Die erste Frage ist veranlaßt durch das Wort vom Sohn Gottes. Sie lautet: πόθεν εἶ σύ; und ist gemeint als Frage nach Jesu wesensmäßiger Herkunft, nach seinem «Woher»[46]. Pilatus möchte eine solche Gewißheit bekommen, die ein Bescheidwissen über Jesus ermöglicht. Er kann so nur fragen, weil er nicht glauben, sondern innerweltliche Sicherheit haben will. Auf diese Frage kann es für Pilatus keine Antwort geben; denn es gibt nur jene Antwort, die ihm Jesus bereits 18, 36–37 erteilte, die Pilatus aber abgelehnt hatte. So ist das Schweigen Jesu innerlich in der Sache begründet und nicht nur Zeichen seiner Hoheit.

V. 10. Pilatus muß sich also in seiner Erwartung enttäuscht sehen. Die Sicherheit, die er haben möchte, kann Jesus ihm so nicht geben; er könnte sie nur gewinnen durch eine positive Entscheidung zugunsten des Wahrheitszeugen. Da er aber der Macht der Wahrheit nicht traut, sucht er seinen Rückhalt in der «Wahrheit» der Macht. Er beruft sich auf seine ἐξουσία. Die Interpretation von V. 10–11 hängt im Wesentlichen davon ab, was hier unter ἐξουσία gemeint sei. Man wird sie zunächst verstehen müssen a) als die rechtens innegehabte Amtsvollmacht und b) als die Möglichkeit ihrer faktischen Ausübung hic et nunc. Pilatus beruft sich also auf die ihm als Procurator des Imperium Romanun dele-

---

[44] Vgl. hierzu G. P. Wetter, Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, Göttingen 1916. Ohne den Thesen Wetters uneingeschränkt zuzustimmen, dürfte hier für das Verständnis des Heiden Pilatus die Analogie der heidnischen Göttersöhne-Erscheinungen einmal zutreffen: «So ist es aus Furcht vor seiner Göttlichkeit, nicht aus irgend einem Mitleid, daß Pilatus ihn gern losgeben will» (91).

[45] Bultmann geht mit seiner Auffassung von der Parallelität von 18, 28–19, 7 und 19, 8–16a entschieden zu weit. Ebenso ist es zu schematisierend, als den Inhalt des 2. Gesprächs «das Verhältnis von staatlicher und göttlicher Macht» anzusehen.

[46] πόθεν: Die Frage nach dem «Woher» spielt im Joh-Ev eine theol. wichtige Rolle: 1, 49; 4, 11; 7, 27. 28; 8, 14; 9, 29–30 und bezieht sich entweder auf Jesus

gierte Amtsvollmacht, in der er als einer ihm übergeordneten und so ihn selber tragenden Instanz Sicherheit und Rückhalt zu finden hofft («Hinter mir steht der römische Staat»). Er erwähnt zuerst die Vollmacht freizugeben – der römische Beamte bietet dem Gottessohn die Freiheit an! – und erst an zweiter Stelle die Vollmacht, kreuzigen zu lassen. *V. 11.* Darauf allerdings hat Jesus etwas zu sagen. Bei der Exegese ist davon auszugehen, daß Jesus hic et nunc zu Pilatus spricht. Erst im Anschluß daran ist zu fragen, ob man daraus weitergehende Schlüsse ziehen darf. Jesu Antwort ist zweifach gegliedert: a) sie sagt etwas aus zu den Machtverhältnissen im vorliegenden Fall; b) sie spricht über Schuld und Verantwortung im vorliegenden Fall. Jesus gibt Pilatus durchaus zu, daß er Vollmacht hat. Aber daß er diese im vorliegenden Fall gegen Jesus (κατ' ἐμοῦ) hat und geltend machen kann, liegt nicht im Wesen dieser ἐξουσία selbst begründet. Das ist ihm gegeben «von oben». Es handelt sich hier gerade nicht um eine theologische Begründung staatlicher Autorität[47], sondern um einen Aufweis ihrer Grenze. Pilatus wird hier eines Besseren belehrt. Seine Rolle in diesem Fall ist weniger eine staatsrechtliche als eine heilsgeschichtliche, im Heilsplan Gottes vorgesehene und bestimmte. Der Inhaber der staatlichen Macht, der um die Möglichkeiten seiner Machtausübung (freilassen, kreuzigen) weiß, ist gekennzeichet durch seine Blindheit für die göttliche Macht und die Freiheit des Wahrheitszeugen. Eine Verfügung der staatlichen Macht über die Offenbarung gibt es nicht. Damit wird auch der 2. Teil der Aussage klar. Pilatus ist zu seiner Rolle und zur Vollmacht über Jesus nicht von sich aus gekommen, sondern auf Grund des Heilsratschlusses Gottes und durch das Vorgehen der Juden. Sein Tun ist darum eigentlich auch nicht aktiver Widerstand gegen die Offenbarung, sondern eher eine seltsame Blindheit. Die Schuld der Juden[48], die aktiv gegen Jesus vorgingen, ist größer. Seine Schuld liegt in der Unentschiedenheit, die ihn zu einem Mitläufer und Werkzeug des Kosmos gemacht hat wider bessere Regung. Und wenn es nun *V. 12a* heißt, daß Pilatus daraufhin Jesus freizugeben suchte, dann wohl deshalb, weil ihm das Fragwürdige

---

selbst oder auf seine Gaben als Gaben des Offenbarers. Aber immer zeigt sie an, daß der Fragende nicht weiß, wonach er fragt.

47 Vgl. H. v. Campenhausen, Zum Verständnis von Joh 19, 11: TLZ 73 (1948) 387–392, der auf Grund ähnlicher Überlegungen zu dem gleichen Ergebnis gelangt. Damit sind die auf den Staat bezüglichen Auslegungen der Stelle bei Bultmann, Schlier und Peterson zurückgewiesen.

48 Bultmann 513, Anm. 2. «Der παραδιδούς ist natürlich weder Judas noch Kaiphas, sondern es sind die Juden überhaupt; der (generelle) Singular ist durch die sentenzenhafte Formulierung veranlaßt.»

seiner eigenen Lage dunkel bewußt geworden war, sodann auch, weil das Urteil Jesu, in dem er besser wegkam als die Juden, sein doch nicht völlig verschüttetes Rechtsbewußtsein angesprochen hatte.

g) 19, 12b–16

Pilatus hatte also ernstlich (ἐζήτει) die Absicht, Jesus freizugeben. Von außen gesehen, steht noch einmal alles dahin. Der inneren Logik nach jedoch ist der Gang der Geschichte schon vorgezeichnet.

V. 12b. Die Juden bemerken die Absicht des Pilatus und gehen nun radikal aufs Ganze. Sie packen ihn genau dort, wo er kurz zuvor seine letzte Sicherheit zu finden gehofft hatte: bei seiner Vollmacht. Jetzt muß alles in der Öffentlichkeit ans Licht treten, bei dem Prokurator Pontius Pilatus wie bei den Juden. «Wenn du diesen freigibst, bist du des Kaisers Freund nicht.» Der römische Beamte sieht sich in den Grundlagen seiner innerweltlichen Existenz – eine andere hat er ja nicht – bedroht. War er der Meinung gewesen, Jesus mit seiner Macht beeindrucken zu können, so muß er jetzt sehen, was es mit seiner ἐξουσία auf sich hat: Sie gehört ihm ja gar nicht. Er ist der Gefangene seiner Macht. Aber auch die Juden werden zu den letzten Konsequenzen gedrängt. Das βασιλεύς-Motiv klingt wieder auf. Die Juden kommen auf ihre Anklage zurück. Der βασιλεύς-Titel hängt so sehr an der Person des Angeklagten, daß sie, um diesen loszuwerden, den Messias-Titel selbst fallen lassen müssen. Sie werden zunächst zur Verallgemeinerung gedrängt: Jeder, so erklären sie, der einen Messias-Anspruch erhebt, steht im Gegensatz zum Kaiser. Da die Juden seit 18, 39f die Entscheidung in der Hand haben, muß ihnen der Prokurator, zumal sie jetzt noch mit der Denunziation beim Kaiser drohen, wohl oder übel nachgeben. Ihr Haß bringt sie dahin, dabei das Messias-Ideal, also ihre eigene große Hoffnung, in Frage zu stellen. Wenn Pilatus noch Widerstand leisten und sein Vorhaben durchführen wollte, hätte er einen inneren Standort nötig, der auch noch der staatlichen Macht überlegen sein müßte. Diesen könnte er nur erreichen, wenn er die ihm angebotene ἀλήθεια annähme. Das hat er, wie wir sahen, nicht getan. Und so läßt er *(V. 13)* den Widerstand fallen und gibt nach. Er führt Jesus hinaus ins Freie, vor den Richterstuhl, den er, um dem Urteil die formale Geltung zu geben, besteigt. Joh hält, um die Bedeutsamkeit der heilsgeschichtlichen Stunde zu unterstreichen, Ort[49], Tag und Stunde fest.

[49] Zur Topographie vgl. Kundsin, Topologische Überlieferungsstoffe 42f; Blinzler, Prozeß Jesu 153ff; ders. zur Zeitangabe: S. 160ff.

V. 14b steht in einer gewissen Parallele zu 19, 5, aber mehr im Sinn einer leisen Paraphrase des Epiphanie-Themas. Das βασιλεύς-Thema hält sich bis zum Ende durch. Pilatus kann sich offenbar, obwohl er nachgibt, nicht damit abfinden, daß er Jesus verurteilen muß. So verebben in diesem Wort noch einmal seine Versuche, Jesus freizubekommen. Und es gehört zur Hintergründigkeit dieser Szene, daß dieser letzte Versuch in dieser Situation für die Juden die letzte Möglichkeit heilsgeschichtlicher Stellungnahme gegenüber Jesus ist[50]. Ihre Reaktion ist, wie bei der Berührung an einem neuralgischen Punkt, der Ruf: «Hinweg, hinweg mit ihm, kreuzige ihn!» Darauf erfolgt die letzte Frage des Prokurators, die von den Juden beantwortet wird: οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα. Das ist die Absage an den Messias Jesus und zugleich an das Messias-Ideal, an die messianische Hoffnung[51]. Die Stunde ist da, wo das Heil von den Juden übergeht zu den Völkern. Nun kann Pilatus auch der inneren Situation nach nichts mehr machen, es sei denn, er gäbe auch den Kaiser preis.

V. 16. Und so kann Joh den Bericht vom Prozeß zwischen dem Kosmos und dem Offenbarer abschließen mit dem Satz: τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς ἵνα σταυρωθῇ.

(Abgeschlossen am 5. September 1958)

---

[50] Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß für die Juden keine Heilsmöglichkeit mehr bestünde; aber es war die letzte Möglichkeit *heilsgeschichtlicher* Stellungnahme.

[51] Schlier, a. a. O. 73, zitiert Bengel: «Jesum negant usque eo, ut omnino Christum negant.» Und Thomas v. A. sagt: «In quo seipsos servituti perpetuae submiserunt renuentes Christi dominium; et ideo usque in hodiernum diem alieni a Christo effecti sunt servi Caesaris et potestatis terrenae» (Nr. 2409).

Kleinere Beiträge

Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10, 23

Seit jeher gibt Mt 10, 23 dem historischen wie dem dogmatischen Verständnis schwierige Rätsel auf. Bei deren Lösungsversuchen muß dieses Herrenwort immer wieder zusammen behandelt werden mit seinen verwandten «Brüdern» Mk 9, 1 parr und Mk 13, 30 parr[1]. Eine Lösung der anstehenden Fragen können auch die folgenden Zeilen nicht bringen. Jedoch gelangen viele exegetische Probleme von selbst in die rechte Perspektive, wenn sie in das Licht der Traditions- und Redaktionsgeschichte gestellt werden. Bisher ist es – soweit ich sehe – der Forschung nicht gelungen, den überlieferungsgeschichtlichen Ort dieses so archaisch anmutenden Logions zu ermitteln. Dieser kann aber auf Grund von Beobachtungen an Mt (1.), Lk (2.) und Mk (3.) mit einiger Sicherheit angegeben werden. Wenn wir im folgenden zunächst auch nur nach diesem «überlieferungsgeschichtlichen Ort» von Mt 10, 23 suchen, wird dabei doch wie von selbst nebenher auch ein Stück der Traditions- und Redaktionsgeschichte dieses Logions deutlich werden.

1. Schon eine Untersuchung des matthäischen Redaktionsverfahrens kann uns auf die richtige Spur bringen.

a) Die Verheißung, der Menschensohn würde kommen, bevor die verfolgten Jünger (mit ihrer Botschaft) in alle Städte Israels gekommen wären, kann keine matth Bildung sein[2]. Ein derartiges Logion mit seinem partikularistischen Horizont hat der Evangelist gewiß nur darum weitergegeben, weil er es in seinen Vorlagen vorfand und als Traditionsgut respektierte[3].

---

[1] Die inhaltliche Verwandtschaft könnte den Verdacht einer auch traditions- oder redaktionsgeschichtlichen Zusammengehörigkeit aufkommen lassen.

[2] Die Hand des redigierenden Matth kann festgestellt werden in dem γάρ der ἀμήν-Formel (nur 4 mal in Mt) und vermutet werden hinter der Vokabelwahl τελεῖν (vgl. Anm. 17) und διώκειν (vgl. Anm. 15). Ein Ursprünglichkeitsbeweis aus Aramäismen dürfte kaum gelingen, wenn man das demonstrative ταύτῃ nicht für «überflüssig» hält und dann in dem Artikel τήν auch keinen Semitismus findet, angesichts der offenkundigen matth Bildungen von ἀμήν-Formeln (vgl. H. Schürmann, Die Sprache des Christus: BZ 2 [1958] 70 f) auch diesbezüglich zur Vorsicht neigt; gegen Joach. Jeremias, Die Verheißung für die Völker, Stuttgart 1956, 17. – Als vaticinium ex eventu der urchristlichen Missionssituation wird das Logion beurteilt von W. Bousset, Kyrios Christos, Göttingen ^{2}1921, 10 Anm. 3; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ^{3}1957, 129; H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, II: Die Synoptiker, Tübingen 1957, 102 Anm. 4; E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den syn Evv und in der Apg (Beiheft 22 zur ZNW), Berlin 1957, 138 f und Ph. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn: Festschr. für G. Dehn, Neukirchen 1957, 59 ff. Die Unechtheitsverdikte basieren meist auf dem Verständnis des Logions als Missionsanweisung, was eine falsche Voraussetzung sein dürfte (vgl. Anm. 17).

[3] Die Stellung des Matth zu Israel und der Völkerwelt ist neu untersucht

b) Außer kleinen abrundenden Einfügungen[4] können wir in der Komposition der Aussendungsrede Mt 9, 35–10, 42 dem Matth alle verwandten Kompositionselemente aus seinen beiden Vorlagen Mk und Q nachweisen[5] – mit Ausnahme der beiden untereinander so verwandten Logien Mt 10, 23 und 10, 5b–6. Diese Beobachtung muß uns aber bestimmen, zuerst einmal auch für Mt 10, 23 die Redequelle als den überlieferungsgeschichtlichen Ort zu vermuten[6]. Da nun aber wahrscheinlich gemacht werden kann, daß Matth auch 10, 5b–6 der Redequelle entnommen hat[7], gewinnt diese Vermutung auch für unser Logion Mt 10, 23 erheblich an Gewicht[8].

c) Matth exzerpiert die Redequelle beim Ausbau seiner Aussendungsrede 10, 17–25. 26–42 nicht wahllos: Bevorzugt ruht sein Augenmerk auf den Teilen derselben, die Luk Lk 12 wiedergibt, vgl. Lk 12, 2–9 = Mt 10, 26–33; 12, 11–12 = Mt 10, 19f; 12, 51–53 = Mt 10, 34–36[9]. Also scheint es geraten, zunächst einmal die von Luk in Zusammenhang mit diesen Einheiten in Lk 12 wiedergegebenen Abschnitte als den möglichen Ursprungsplatz von Mt 10, 23 zu überprüfen.

d) Auch Mt 10, 19f ist Matth zunächst bemüht, die Redequelle (= Lk 12, 11f) wiederzugeben, obgleich er dieses Logion dann durch Kombination mit seiner Variante in der Mk-Vorlage (= Mk 13, 11) weitgehend umgestaltet, durch Mk 13, 9 einleitet und durch 13, 12f ergänzt[10]. Wenn

---

in der Diss. theol. (München 1958) von Wolfgang Trilling, Das wahre Israel; Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, Leipzig (in Druck).

[4] Vgl. Mt 10, 8b. 16b. 41.

[5] Es möge hier der Hinweis auf die eingehende Untersuchung von J. Schmid, Matthäus und Lukas (BSt 23, 2–4), Freiburg i. Br. 1930, 257–282 genügen. Bei E. Busch, Die Aussendungsrede Mt 10; Mc 6; Lc 8; 10: ZNW 7 (1906) 140–150 sind die syn Abhängigkeitsverhältnisse nicht durchschaut. – Matth fügt die Aussendungsrede ein, als er bei der Wiedergabe seiner Mk-Vorlage – wobei er Mk 2, 23 – 3, 12 etwas zurückstellt – die Bestellung der Zwölf (Mt 10, 1–4 = Mk 3, 13–19) erzählt. Dabei nimmt er Mk 6, 6b–11 voraus (er «holt» nicht Mk 3, 13–19 «nach», wie meist behauptet wird) und kombiniert diese Form der Aussendungsrede mit der der Redequelle (vgl. Lk 10, 1–16). Die erheblichen Erweiterungen stammen größtenteils aus der Redequelle, vgl. besonders Lk 12, 2–9 = Mt 10, 26–33; 12, 11–12 = Mt 10, 19f und 12, 51–53 = Mt 10, 34–36, dazu noch Lk 6, 40 = Mt 10, 24–25a; 14, 26f = Mt 10, 37f und 17, 33 = Mt 10, 39. Auf diese seine Q-Wiedergabe läßt er sekundär Mk einwirken nur Mk 13, 9. 11f (in Mt 10, 19f) und Mk 9, 37 (in Mt 10, 40); dabei trägt er in Zusammenhang mit letzterem Logion noch Mk 9, 41 = Mt 10, 42 ein (vgl. ferner Mt 10, 25b mit Mk 3, 22).

[6] Die häufig zu lesende Charakterisierung als «Sondergut» oder «Einzellogion» ist nicht nur nichtssagend, sondern wird sich auch als falsch erweisen, ebenso wie die Meinung L. Vaganays, Le Problème Synoptique, Paris 1954, 64. 76 u. a. O., das Logion gehöre zur Aussendungsrede des ursprünglichen aramäischen Mt und sei von Mk und Lk fortgelassen.

[7] Das wird eine eigene Studie über «Mt 10, 5b–6 und die Vorgeschichte der synoptischen Aussendungsreden» nachweisen können.

[8] Abgesehen von Mt 15, 24 – ein Vers, der in traditionsgeschichtlichem oder redaktionellem Zusammenhang mit Mt 10, 6 stehen muß – läßt neben den beiden genannten Herrenworten des Mt wohl nur noch Lk 22, 28 = Mt 19, 28 einen ähnlichen partikularistisch-israelitischen Horizont aufleuchten; es wirkt aber bestätigend, daß auch dieses Logion der Redequelle entstammt, vgl. H. Schürmann, Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21–38 (NtlAbh 20, 5), Münster 1957, 36–63.

[9] Matth verwertet die Lk 12 bezeugte Akoluthie auch sonst, vgl. 12, 10 = (teilweise) Mt 12, 31b. 32; 12, 22–31 = Mt 6, 25–33; 12, 33f = Mt 6, 19ff; 12, 37f = Mt 24, 42; 12, 39–44 = Mt 24, 43–51.

[10] Dabei geriet der hier nicht passende Vers Mk 13, 10 in Wegfall. – Der Beweis, daß Lk 12, 11f hier die Grundlage bildet, liegt in folgenden Mt/

man diese Redaktionsdecke Mk 13, 9. 11ff abhebt, folgt aber Mt 10, 23 unmittelbar auf Mt 10, 19 = Lk 12, 11f[11]. Könnte Matth nicht vielleicht diese beiden Logien Lk 12, 11f (= Mt 10, 19) + Mt 10, 23 auch schon in der Redequelle kombiniert vorgefunden und so gemeinsam – bei Wahrung der ursprünglichen Akoluthie – seiner Aussendungsrede eingearbeitet haben? Vom matth Redaktionsverfahren aus gesehen, muß diese Lösung gewiß als die «nächstliegende» gelten, die bevorzugte Aufmerksamkeit verdient. Nach dieser Annahme wäre also Mt 10, 27 – wie oben unter c) schon vermutet – tatsächlich zusammen mit Lk 12, 2–9. 11–12. 51–53 – und zwar im Anschluß an 12, 11–12 – in die Aussendungsrede geraten.

Der hier aufgewiesene überlieferungsgeschichtliche Platz unseres Herrenwortes muß nun aber noch verteidigt werden gegenüber einer anderen Möglichkeit, die zunächst näher zu liegen scheint: Der Inhalt von Mt 10, 23 scheint auf den Zusammenhang einer Aussendungsrede zu verweisen und Matth könnte das Logion in der Redequelle (= Lk 10, 1–16) vorgefunden haben. Aber abgesehen davon, daß der Inhalt ursprünglich nicht an die Mission denken lassen muß (s. unten unter 2b), exzerpiert Matth in seinen Ergänzungen 10, 16b–42 mit Ausnahme des ursprünglichen Abschlusses 10, 40 = Lk 10, 16 nirgendwo mehr die Aussendungsrede. Zudem könnte Mt 10, 23 in einer denkbaren Akoluthie der Aussendungsrede frühestens hinter Lk 10, 12 seinen Platz gehabt haben. Die Wiederaufnahme dieses Verses in Mt 11, 24 beweist aber eindeutig, daß auch Matth 11, 21ff = Lk 10, 13ff in Anschluß an Lk 10, 12 gelesen hat. Lk 10, 13ff unterbricht aber seinerseits wohl einen vormaligen Zusammenhang von Lk 10, 12. 16, so daß Mt 10, 23 auch nicht zwischen Lk 10, 15 und 10, 16 seinen Ursprungsplatz gehabt haben kann, wo die Anweisung sich übrigens auch weniger passend einfügen würde. Lk 10, 16 ist aber deutlich – und das ist auch von Matth 10, 40 (mit kleinen Erweiterungen) gewahrt – das gewaltige Finale der lukanischen Aussendungsrede, das keine sinnvolle Anfügung von Mt 10, 23 mehr erlaubt. So scheidet die Aussendungsrede der Redequelle (= Lk 10, 1–16) als der mögliche Fundort für Mt 10, 23 aus, und wir werden der von der matth Redaktion gewiesenen Spur (s. oben) nachgehen müssen.

2. Die am Mt-Text gewonnenen Vermutungen rufen nun nach einer Überprüfung des Kontextes von Lk 12, 11f.

a) Kern der Redekomposition Lk 12, 1–12 bilden die Logien V. 2f. 4–7. 8f, die – unter inhaltlichem Gesichtspunkt zusammengestellt – zu mutigem Bekenntnis angesichts von (offenbar pharisäischen; vgl. V. 1) Nachstellungen aufrufen. Von V. 10 ab dagegen ist die Thematik weniger straff; zunächst scheint eine Stichwortkomposition die Führung zu haben: Unter dem Stichwort ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist das Drohwort V. 10, unter dem weiteren τὸ ἅγιον πνεῦμα das Trostwort V. 11f zugewachsen[12] (wo-

---

Lk-Übereinstimmungen diff Mk: (ὅταν) δέ, μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ ... vgl. auch (τὸ πνεῦμα) ... τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν (Mt) mit (τὸ πνεῦμα) διδάξει ὑμᾶς (Lk).

[11] Der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Mt 10, 19f = Lk 12, 11f und Mt 10, 23 wird darum allgemein übersehen, weil Mt 10, 19f (mit seiner Einleitung und Weiterführung) immer primär auf Mk 13, 9–13 zurückgeführt und nicht gesehen wird, daß Matth hier seine Q-Vorlage (= Lk 12, 11f) nur sekundär mit Mk 13, 9. 11ff kombiniert und auffüllt. – So beurteilt Schott (140f) Mt 10, 22b als «Schluß» des 2. Teiles der Rede und V. 23 dann als «Nachtrag». V. 23 ist aber auch nicht an V. 22 angefügt worden «wegen seines ähnlichen Wortlauts im Urtext» (K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas [NTD 3], Göttingen [7]1955, z. St.); eher ist Matth V. 23 in der Wortwahl τελεῖν durch V. 22 beeinflußt (vgl. Anm. 17). Mit Recht betont W. Michaelis, Das Ev nach Mt II (Prophezei), Zürich 1949, z. St. eine gewisse inhaltliche Spannung zwischen den beiden Versen.

[12] Die Wortstellung τὸ ἅγιον π. begegnet syn sonst nur noch Mt 28, 19.

bei die Verfolgungssituation inhaltlich auch weiterhin eine gewisse Klammer abgibt).

Mit Lk 12, 11 verbindet nun aber Mt 10, 23 – von Stichwortzusammenhang redet man hier besser nicht – ein weitgehender phonetischer Gleichklang (nicht nur der gemeinsame Charakter als «Trostworte»): In der Tradition vielleicht schon früh zusammengekoppelt, scheinen die beiden Logien sich sprachlich einander angeglichen zu haben, vgl. ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς ..., μὴ μεριμνήσητε (Lk 12, 11) mit ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ ..., οὐ μὴ τελέσητε (Mt 10, 23). Eine ursprüngliche Zusammenordnung wird wahrscheinlicher, wenn man sieht, daß die gleiche sprachliche Figur synoptisch so nirgends mehr begegnet[13].

Muß man aber Lk 12, 11f + Mt 10, 23 als eine traditionsgeschichtlich verkoppelte Einheit behandeln, dann verbindet wiederum der gleiche Stichwortzusammenhang ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου diese Einheit mit V. 10 (und 8f)[14]. Lk 12, 8f. 10. 11f + Mt 10, 23 scheinen also Menschensohnlogien früh zusammengestellt und dann als Einheit mit 12, 2f. 4–7 sekundär verbunden worden zu sein. Unter dem Gesichtspunkt der Komposition und Traditionsgeschichte würde sich also Mt 10, 23 ausgezeichnet an Lk 12, 11f anfügen lassen.

b) Aber auch inhaltlich fügt sich Mt 10, 23 sehr passend an Lk 12, 11f an: Lk 12, 11f werden die Jünger zunächst vor die Synagogengerichte und weltlichen Behörden und Obrigkeiten geschleppt – Mt 10, 23 in den Städten «verfolgt», was beides zusammen auch Lk 6, 22f gemeint und par Mt 5, 11f ausdrücklich gesagt ist[15]. Lk 12, 11f denkt sich (wie schon V. 1b, vgl. auch V. 3) als Hintergrund des verfolgten Jüngerlebens Palästina – Mt 10, 23 redet von den Städten Israels[16]. Beide Logien sind Trost-

---

[13] ὅταν (ohne δέ) mit 3. Person Plural für unbestimmtes «man» schreibt Mk noch 12, 23. 25; 13, 11. – Oder sollte erst Matth V. 23 an V. 19 angeglichen haben? Aber die aufgewiesenen Parallelen mit Lk 12, 11 gehen über die in Mt 10, 19 hinaus. Matth vermeidet auch ein ὅταν des Mk oder Lk sehr häufig und setzt es nachweislich von sich aus nur 15, 2; 21, 40 diff Mk; vgl. 19, 28 (nach 25, 31) diff Lk, sonst nur noch 6, 2. 5. 6 (Sondergut) und par Mk bzw. Lk.

[14] Daß erst Matth (wie 16, 28 diff Mk) den «Menschensohn» in das Logion gebracht und dieses ursprünglich vom Kommen der Basileia (wie Mk 9, 1) gesprochen habe (T. W. Manson, The Teaching of Jesus, Cambridge 1951, 222), ist unwahrscheinlich; denn 16, 28 entstand der Terminus durch Angleichung an 16, 27. Vom «Kommen» des Menschensohnes ist auch bedeutend häufiger die Rede (vgl. eschatologisch Mk 8, 38 parr; 13, 26 parr; Mt 24, 44 par Lk 12, 40; 25, 31; Lk 18, 8, vgl. nachwirkend auch vom geschichtlichen «Kommen» Mk 10, 45 par Mt; Mt 11, 19 par Lk 7, 34; Lk 19, 10) als vom «Kommen» der Basileia.

[15] Der Zusammenhang der beiden Logien würde noch enger, wenn man für διώκειν ein ähnliches Verbum wie Lk 6, 22 diff Mt ἀφορίζειν einsetzen und an den Bann denken könnte. Tatsächlich scheint Matth den Begriff der christlichen Erfahrungssprache (vgl. nur Lk 21, 12 diff Mk und 8 mal Apg) auch Mt 5, 11. 12. 44 diff Lk einzusetzen (vgl. auch G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford 1946, 16). Er scheint hier aus Mt 23, 34 par Lk 11, 49 zu stammen, wo andererseits in ἀπὸ πόλεως εἰς π. (diff Lk) matth Reminiszenz an Mt 10, 23 vorliegen dürfte. – Wenn Mt 10, 23 früh mit Lk 12, 11f zusammengestellt war, kann nicht mehr mit W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, Zürich ^{2}1953, 55 und Grässer, 137 bezweifelt werden, daß V. 23a schon vormatth mit V. 23b zusammengehört hat.

[16] Die Änderung und Erweiterung der vor allem westlichen Texte scheint V. 23a besser an V. 23b anpassen zu sollen, da die Kurzfassung von V. 23a den Eindruck erwecken konnte, als sei nur an eine einmalige Flucht in eine Ausweichstadt gedacht.

worte: Lk 12, 11f verspricht die Hilfe des Pneumas in der Gerichtssituation – Mt 10, 23 das des Menschensohnes in der Verfolgungssituation. Beide Logien sind ursprünglich apokalyptische Verfolgungslogien; die Missionssituation scheint Mt 10, 23 erst durch den matth Zusammenhang bedingt zu werden[17].

Durch Mt 10, 23 würde aber auch die ganze Rede Lk 12, 1–12 mit dem trostreichen Hinweis auf das rettende Eingreifen des Menschensohnes einen sehr passenden Abschluß bekommen[18]; ohne dieses Logion fehlt eine eigentliche Abschlußwendung. Luk wird also einen ursprünglichen

---

[17] Mt 10, 23 ist ursprünglich ein Trostwort für die Verfolgungen der letzten Drangsal; vgl. auch M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission (NtlAbh 1, 1–2), Münster ²1925, 122f; R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission, Zürich 1946, 31f. Zwar scheint das Verbum τελεῖν eher an das Zu-Ende-Bringen der Verkündigungsarbeit als an ein fliehendes Ans-Ende-Kommen erinnern zu wollen, aber eben dieses Vorzugsverbum des Matth (das er 7 mal ohne syn Parallele schreibt) wird durch τέλος in Mt 10, 22b angelockt worden sein. – Der bildliche Vorstellungsgehalt des Wortes weist nicht über die Grenzen Palästinas hinaus, wie das aber offenbar zum perspektivisch verkürzenden, weil aktualisierenden Stil derartiger apokalyptischer Worte gehört (vgl. ganz ähnlich Lk 17, 31; Mk 13, 14ff). Im ursprünglichen Verfolgungslogion gehört aber der verengte palästinensische Horizont nicht zum eigentlichen Aussagegehalt, sondern zu seinem Vorstellungsgewand. Eine irrige Lehraussage Jesu ist darum hier, wenn man das literarische Genus dieses Logions beachtet, ebenso wenig zu konstatieren wie Lk 17, 31; Mk 13, 14ff. – Weil Mt 10, 23 nicht ursprünglich in die Aussendungsrede gehört, entfällt auch die bekannte Konstruktion von A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, Tübingen (¹1901) ³1956, 15ff, Jesus habe sein eigenes Kommen als Menschensohn noch vor der Rückkehr der Ausgesandten erwartet. – Auch die Unechtheitsverdikte basieren meist auf dem Mißverständnis des Logions als Missionswort (vgl. Anm. 2). Auch im näheren matth Kontext scheint zunächst der ursprüngliche Sinn als Verfolgungslogion noch gewahrt: Trotz der Allgemeinheit des Hasses lohnt sich noch (entsprechend der Mahnung V. 16) kluge Flucht; es wird den verfolgten Jüngern immer noch eine Zufluchtsstätte bleiben bis zum Ende. Aber Matth wird dabei doch nicht vergessen haben, daß er das Logion in die Aussendungsrede gestellt hat und somit die Verfolgung missionierende Jünger treffen wird. Dabei muß er zunächst 10, 23 in Verbindung mit 10, 5b–6 von der vorösterlichen Aussendung der Zwölf verstanden haben. Einen Widerspruch zu 28, 19 hat er dabei nicht empfunden, weil er in heilsgeschichtlichen Perioden denkt und weiß, daß die Apostel in ihrer vorösterlichen Sendung an der auf Israel beschränkten Sendung des Messias partizipiert haben (vgl. 15, 24). So bezeugt ihm die Beschränkung der damaligen Apostelsendung auf Israel in ihrer Weise das messianische Werben Jesu um das auserwählte Heilsvolk (vgl. 23, 37ff; vgl. ähnlich L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh 1954, 181). In der Sendung von 10, 5 sieht Matth aber im Grunde schon alle nachösterliche Jüngersendung mitausgesprochen, alles Jüngerschicksal und alle spätere Mission, wie aus der Tatsache erhellt, daß er keine Rückkehr der Ausgesandten erzählt, und wie weiter deutlich wird aus seinen Einführungen 10, 17–25. 34–39, des καὶ τοῖς ἔθνεσιν V. 18 diff Mk und der Erinnerung an die urchristlichen «Propheten», «Gerechten» und «Kleinen» V. 41f. Matth kann das Logion 10, 23 auch als Wort an die nachösterliche Missionskirche weitertradieren, weil er weiß, daß das Verfolgtwerden durch Israel und die Missionsaufgabe an dem verstockten Volk bis ans Ende bleiben wird, wobei hier (anders wohl 23, 39 par Lk) von einer endgültigen Bekehrung (wie Röm 11, 23–32) nichts gesagt wird.

[18] Lk 12, 13–34 bringt Lk eine frühe Komposition über die Besitzfrage. Wenn wir diese aus der Lk-Akoluthie herausnehmen, würde sich mit Lk 12, 35 – 13, 9. 18–30 sehr passend eine eschatologische Rede an Lk 12, 11f + Mt 10, 23 anschließen.

Abschluß wie Mt 10, 23 hinter Lk 12, 11f gestrichen haben, weil ihm dieser nicht mehr der missionarischen Situation zu entsprechen schien[19].

3. Ob nicht auch Mk schon die frühe Komposition Lk (8f. 10) 11f + Mt 10, 23 vorgelegen haben könnte? Danach muß zumindest gefragt werden, da das Herrenwort Lk 12, 11f auch in die «apokalyptische Rede» des Mk (13, 9. 11) Einlaß gefunden hat, wobei Mark den ὅταν-Satz V. 9 verselbständigt und von der Hauptaussage V. 11 abgesetzt hat. Außerordentlich störend werden die beiden ursprünglich zusammengehörigen Hälften durch die Beteuerung V. 10 auseinandergerissen, vorerst müsse die Frohbotschaft noch bei allen Völkern verkündet werden (offenbar als Erläuterung zu εἰς μαρτύριον αὐτοῖς V. 9). Häufig schon ist auf die gegensätzliche Missionsperspektive von V. 10 und Mt 10, 23 hingewiesen worden. Mk 13, 10 klingt fast wie eine Korrektur von Mt 10, 23[20]. Hat etwa Mk unser Logion vor Augen gehabt, als er 13, 9. 11 (= Lk 12, 11f) niederschrieb? Fand auch er schon diese beiden Logien verkoppelt vor, so daß er 13, 10 an die Stelle von Mt 10, 23 treten ließ?[21] So würde sich am ehesten die unpassende Einfügung hinter V. 9 erklären, von der schon Matth urteilte, daß man den Vers besser hinter V. 13 eingewiesen haben würde (vgl. Mt 24, 24). Die Härte des Mk-Zusammenhanges erklärt sich leichter, wenn die Redaktion hier Rücksicht nehmen mußte auf die Gestalt des überlieferten Traditionsgutes, das Mt 10, 23 mit Lk 12, 11f = Mk 13, 9. 11 verkoppelt anbot. Denn wäre V. 10 nur eine nachträglich eingefügte Redaktionsbemerkung, wäre die Einordnung gerade an dieser wenig passenden Stelle schwer erklärbar[22].

Die These, die wir durch Beobachtungen am Kontext von Mt 10, 23 (unter 1.) und der Komposition Lk 10, 1–12 (unter 2.) wahrscheinlich machen konnten, ließ sich also von Mk 13, 9ff her beleuchten (unter 3.), wobei freilich den hypothetischen Beobachtungen an Mk keine tragende, sondern nur eine stützende Funktion zuerkannt werden kann.

---

[19] Als Beispiele für derartige Streichungen des Luk genügt der Hinweis auf Lk diff Mk 13, 10. 32 und die Streichung von Mt 10, 5b–6 (vgl. Anm. 7).

[20] Zum mark Sprachgebrauch des Wortes vgl. V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, London 1953, z. St.

[21] Zur Frage des Verhältnisses von Mk 13 und Q vgl. die Literatur bei G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future, London 1954, 230f. Daß Mk nicht nur die Komposition Lk 12, 11f und Mt 10, 23, sondern schon die ganze Spruchreihe 12, 1–12 + Mt 10, 23 vorgelegen haben kann, dafür spricht vielleicht die Beobachtung, daß sich in Mk ein Großteil auch der übrigen Stellen dieser Spruchkette wiederfindet (vgl. Lk 12, 1b = Mk 8, 15; 12, 2f = Mk 4, 22; 12, 8f = Mk 8, 38), was bei dem sonst nur geringfügigen Vorkommen von Q-Gut in Mk immerhin auffällt.

[22] Deutlich ist Mk 8, 38 eine verkürzte Wiedergabe des parallelistischen Herrenwortes Lk 12, 11. Nun folgt aber Mk 9, 1 ähnlich auf Mk 8, 38 wie – nach unserer These – Mt 10, 23 auf Lk 12, 8f (10. 11f), besonders wenn man sieht, daß Mark Lk 12, 10 schon als Mk 3, 28 eingefügt hatte und sich Lk 10, 11f für Mk 13, 9. 11 aufgespart hat (s. oben!). Eine inhaltliche und formale Verwandtschaft zwischen Mk 9, 1 und Mt 10, 23 ist aber immer schon festgestellt worden. Hat sich vielleicht an das Herrenwort Lk 12, 8f = Mk 8, 38 in der einen Überlieferung das Logion Mt 10, 23 angehängt, in der anderen das verwandte Mk 9, 1? Oder hat Mark Mt 10, 23 in Verbindung mit Lk 12, 8f (= Mk 8, 38) 10. 11f gelesen – wie wir oben vermuteten – und ob seines partikularistischen Vorstellungsgehaltes durch die verwandte Tradition Mk 9, 1 ersetzt? Die Frage wird sich kaum mit Sicherheit entscheiden lassen.

Wenn es uns gelungen ist, als den überlieferungsgeschichtlichen Ort von Mt 10, 23 die Redequelle zu benennen und in dieser als den ursprünglichen Platz das Ende der Spruchreihe Lk 12, 1–12 anzugeben, kann die mutmaßliche Traditions- und Redaktionsgeschichte dieses archaisch anmutenden Herrenwortes, in dem uns gewiß Urgestein der synoptischen Überlieferung erhalten ist, aufgezeigt werden. Das möge hier *abschließend* noch geschehen:

Das apokalyptische Trostwort Lk 12, 11f zog früh das in mancher Hinsicht verwandte Logion Mt 10, 23 an sich, wobei beide Herrenworte in der sprachlichen Diktion sich aneinander anglichen. Diese Einheit von Lk 12, 11f + Mt 10, 23 wuchs dann bald mit den Lk 12, 8f. 10 überlieferten Menschensohnworten zu einer Spruchkette zusammen, die ihrerseits mit einer anderen – mit Lk 12, 1b. 2f. 4–7 – verbunden wurde und (gleichzeitig oder später) in die Redequelle gelangte. Es besteht der Verdacht, daß auch Mark bei der Einfügung von Mk 13, 9. 11 + 10 die Komposition Lk 12 (1b. 2f. 4–7) 8f. 10. 11f + Mt 10, 23 (wenn nicht gar die Redequelle) gekannt und exzerpiert hat; doch kann dies auf Grund von Mk 8, 38 – 9, 1 kaum erhärtet werden. Während Matth in Zusammenhang mit 10, 19f (= Lk 12, 11f) auch 10, 23 der Redequelle entnahm und seiner Aussendungsrede einbaute (zudem noch 10, 23 auf 23, 34 einwirken ließ), hielt Luk es für geraten, das Logion, das ihm die auch von Matth benutzte Redequelle als Abschlußwort der Spruchkette Lk 12, 1–12 anbot, zu streichen und seinen Lesern nicht zuzumuten. Es bedürfte eigener Überlegungen, welche Lösungen sich bei der vorgeschlagenen Auffassung der Traditions- und Redaktionsgeschichte des Herrenwortes Mt 10, 23 (und seiner Verwandten Mk 13, 30 parr und 9, 1 parr) für das exegetische Verständnis dieser crux interpretum ergeben würde.

Erfurt, den 23. August 1958. Heinz Schürmann.

Die «Anbetung in Geist und Wahrheit» (Joh 4, 23) im Lichte von Qumrân-Texten

So klangvoll das Wort ist, das Jesus der Samariterin auf ihre Frage nach dem Ort der Gottesverehrung sagt, ebenso schwierig ist es, seinen genauen Sinn zu bestimmen. Ein spirituelles Verständnis, als wolle Jesus dem äußeren Kultort eine rein innerliche, im Geist des Menschen erfolgende Gottesanbetung gegenüberstellen, verbietet sich aus dem Pneuma-Begriff, der nach V. 24 nur den göttlichen Geist, wie meist in den joh Schriften, bezeichnen kann. Auch «Wahrheit» bedeutet in der joh Theologie die göttliche Wirklichkeit, in sich oder in der Offenbarung; beide Ausdrücke dürften an unserer Stelle zu einer Doppelwendung verschmelzen, wie solche bei Johannes nicht selten sind. Aber wie sollen wir sie näherhin erklären? Vielleicht bringen einige Qumrân-Texte mehr Licht, nicht als völlig entsprechende Parallelen, aber doch als vergleichbare Aussagen, als Vorstufe und Hintergrund eines Gedankens, der erst im christlichen Bereich seine eigentliche Prägung erfuhr und im Ausspruch des joh Jesus eine unüberbietbare Dichte und Prägnanz erreicht.

1. Das eschatologische Geschehen

Den Ansatzpunkt finden wir in der joh Ausdrucksweise: «Die Stunde kommt, und jetzt ist sie da.» Im Unterschied zum samaritanischen Kult auf dem Garizim und dem jüdischen in Jerusalem sagt Jesus ein neues Verhalten der Gottesanbeter in der anstehenden Zukunft voraus, die aber in seiner Person schon Gegenwart wird. Die Frage nach dem *Ort* wendet er zur Frage nach der *Art* gottgemäßer Anbetung um. Für dieses «eschatologische» Geschehen ist 1QS IV, 20f bedeutsam: «Dann wird Gott alle Menschentaten durch seine *Wahrheit* reinigen und einen Teil der Menschheit läutern. Er wird gänzlich den verkehrten Geist aus der Mitte ihres Fleisches[1] beseitigen und sie durch *heiligen Geist* von allen ruchlosen Taten reinigen. Er wird über sie *Geist der Wahrheit* sprengen wie Reinigungswasser ...» Wir finden hier die enge Verbindung von (heiligem) Geist und Wahrheit, die auch in Dam II, 12f vielleicht in eschatologischem Verständnis nebeneinander genannt werden, in einem Zusammenhang, der sich auf die eschatologische Reinigung bezieht. Die Stelle dürfte durch Ez 36, 25–27 (Reinigungswasser!) angeregt sein, wo ein neues Herz und ein neuer Geist den Menschen versprochen werden, durch die sie die Fähigkeit erlangen, Gottes Satzungen zu beobachten. Neu in dem Qumrân-Text ist die Gleichsetzung von «Wahrheit» und «Geist»; indem Gott seine «Wahrheit» wie eine göttliche Wirklichkeit in ihr Inneres legt, läutert er einen Teil der Menschheit, nämlich die Mitglieder des «Bundes Gottes», und – eine synonyme Aussage – indem er den bösen Geist aus dem Menschen durch seinen heiligen Geist austreibt, macht er sie rein und heilig. Das ist die vollendete Menschheit, die die vollkommene Erkenntnis des Höchsten, die Weisheit der Himmelssöhne erlangt, zum «ewigen Gottesbund» erwählt ist (IV, 22) und die ungetrübte Herrlichkeit Adams wiedererlangt (IV, 23). Man könnte im Blick auf Joh 4, 23f sagen: Sie gelangen durch Gottes gnadenhafte Verleihung von Geist und Wahrheit zur vollkommenen Gottesgemeinschaft und vollziehen den höchsten, Gott wohlgefälligen Dienst, indem sie seinen Willen lauter erfüllen und ihn anbeten und preisen wie die Engel.

2. Die von heiligem Geist erfüllte Gemeinde

Ein besonderer, in anderen Texten hervortretender Gedanke der Qumrân-Gemeinde ist nun der, daß sie selbst schon eine Vorstufe jener heiligen, von Gottes Geist und Wahrheit erfüllten Endgemeinde darstellt. So heißt es in 1QS III, 6f von dem, der in diese heilige Gemeinschaft eintritt: «Durch den Geist des wahrhaftigen Ratschlusses Gottes werden des Menschen Wege, alle seinen Sünden gesühnt, so daß er zum Licht des Lebens aufschauen kann. Durch (den) *heiligen Geist* der in seiner *Wahrheit* (befindlichen) Gemeinde wird er gereinigt werden von allen seinen Sünden.» Vielleicht ist die erste Wendung auch wiederzugeben: «Durch den Geist, (der) Gottes wahrer Ratsversammlung (ver-

[1] Vgl. dazu W. H. Brownlee, The Dead Sea Manual of Discipline, New Haven 1951, 17 Anm. 40; G. Lambert, Le Manuel de Discipline du désert de Juda, Löwen-Brügge-Paris 1951, 27 Anm. 55 (übersetzt «dans ses membres de chair»); P. Wernberg-Möller, The Manual of Discipline, Leiden 1957, 27 übersetzt «destroy the spirit of deceit from them and clean His flesh»; vgl. Anm. 71 und 72 (S. 86).

liehen ist)»[2]; dann entstände ein synonymer Parallelismus. Auf jeden Fall geht aus dem zweiten Teil hervor, daß sich die Gemeinde im Besitz von Geist und Wahrheit weiß. Freilich heißt es anschließend: «Und durch aufrichtigen und demütigen Geist wird seine Missetat gesühnt werden.» Man könnte also versucht sein zu interpretieren, daß der «heilige Geist» jene aufrichtige und demütige Gesinnung ist, die die Gemeinde durchwaltet und auch den Eintretenden erfaßt; aber da sich die «Wahrheit» auf Gott bezieht, wird bei «heiligem Geist» auch an den göttlichen Geist gedacht sein, der dann die menschliche Demutshaltung ermöglicht und mit dieser verbunden zur Sühne führt[2a]. Andere Stellen, die das hohe Selbstbewußtsein der Gemeinde enthüllen, treten ergänzend hinzu. Der «Rat der Gemeinde» ist «in Wahrheit gegründet, eine ewige Pflanzung, ein heiliges Haus für Israel, eine sehr heilige Grundfeste für Aaron, Zeugen der Wahrheit für das Rechte, Erwählte des göttlichen Wohlgefallens» (1QS VIII, 5f). Nahe verwandt ist die für uns noch wichtigere Stelle 1QS IX, 3–5, die nach der üblichen Übersetzung lautet: «Wenn diese (Taten) in Israel entsprechend allen diesen Festsetzungen geschehen für ein Fundament *heiligen Geistes,* für ewige *Wahrheit,* für Sühnung der Sündenschuld und des sündhaften Abfalls und für (göttliches) Wohlgefallen an der Welt, (die mehr sind) als das Fleisch von Brandopfern und das Fett von Schlachtopfern, aber das Opfer der Lippen ist das Richtige wie ein Opferduft der Gerechtigkeit, und vollkommener Wandel ist wie ein wohlgefälliges freiwilliges Opfer –, zu jener Zeit sollen sich die Männer der Gemeinde absondern als ein heiliges Haus für Aaron, um vereint zu sein als Allerheiligstes und als ein Haus der Gemeinde für Israel, das in Vollkommenheit wandelt» (H. Bardtke). Das Bedeutsame ist hier, daß die mit kultischen Ausdrücken (heiliges Haus, Allerheiligstes) beschriebene Gemeinde sich auch ihres kultischen Dienstes (Opfer der Lippen = Gebet; vollkommener Lebenswandel ebenfalls als wohlgefällige «Opfer») bewußt ist. Der erste Teil dieses noch mehr Probleme aufgebenden Textes (Stellung zu den blutigen Brand- und Schlachtopfern!)[3] spricht wieder von «heiligem Geist» und «Wahrheit», freilich nach der obigen Übersetzung in etwas unklarem Zusammenhang. Der Vorschlag von P. Wernberg-Möller, das am Anfang stehende Demonstrativpronomen (אלה) nicht unpersönlich zu nehmen, sondern auf die Gemeindemitglieder zu beziehen[4], hat viel für sich; dann

---

[2] Vgl. Wernberg-Möller, a. a. O. 61 Anm. 18. Trotz der Erinnerung an Is 11, 2 («Geist des Rates») will er (mit Bo Reicke) רוח עצה" wegen des Kontextes nicht mit spirit of counsel, sondern mit spirit of council übersetzen.

[2a] Zur Beziehung von göttlichem und menschlichem Geist vgl. F. Nötscher, Geist und Geister in den Texten von Qumrân, in: Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert, Paris 1957, 305–315, näherhin 306 f.

[3] Vgl. dazu J. Carmignac, L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la Communauté» de Qumrân: RB 63 (1956) 524–532. C. wendet sich gegen die verbreitete Auffassung der Präposition מן in Zeile 4 im Sinne eines Komparativs (vgl. die obige Ergänzung Bardtkes «die mehr sind als») und deutet (mit J. T. Milik und H. E. del Medico) die blutigen Opfer in einer Linie («angefangen vom Fleisch der Opfer . . .») mit dem vollkommenen Wandel. Diese sprachliche Auffassung wird durch J. T. Milik durch Hinweis auf ein unveröffentliches Fragment aus Höhle 4 erhärtet, das die Stelle ohne das fragliche מ bringt (ebd. 532). Der Deutung schließt sich auch Wernberg-Möller an (a. a. O. 133 Anm. 9).

[4] unter Hinweis auf VIII, 4 und 12 (a. a. O. 124 Anm. 12).

ergibt sich die Übersetzung: «Wenn diese (Gemeindemitglieder) in Israel entsprechend allen diesen Regeln zu einer Grundfeste (Wernberg-Möller emendiert: zu einer Gemeinde)[5] heiligen Geistes ewiger Wahrheit (oder: für ewige Wahrheit) werden, um zu sühnen ...» Darnach verstände sich die Gemeinde selbst (entsprechend den Ausdrücken am Ende des Abschnittes) als «Tempel heiligen Geistes». Das Bemühen um einen gesetzestreuen Lebenswandel und ein Gott wohlgefälliges «Opfer der Lippen» ist der wahre Gottesdienst, den diese vom Geiste und der Wahrheit Gottes durchdrungene Gemeinde darbringt. Man erkennt, wie nahe solche Gedanken 1 Kor 3, 16f; 2 Kor 6, 16f; 1 Petr 2, 5. 9 stehen.

3. Der vom Geiste Gottes erfüllte Beter

In den Dankpsalmen (Hodajoth) hören wir schließlich, wie sich auch der einzelne fromme Beter vom Geiste Gottes gereinigt, erleuchtet und gestärkt, zu vollkommenem Wandel und lauterem Gotteslob befähigt und erhoben weiß. Wenn diese tiefreligiösen Lieder auf den «Lehrer der Gerechtigkeit» zurückgehen (und dafür spricht vieles), wird man hier sogar den Quellgrund jener Gedanken erblicken müssen. *Er* hat wie die alten Propheten erfaßt, daß der äußere Gottesdienst nicht genügt, sondern Gott mit reinem Herzen und in treuem Gehorsam verehrt werden will; aber er hat auch erfahren, daß der Mensch von sich aus dazu unfähig ist, nichtig in seinen Gedanken und unrein durch Sünden, und daß erst Gottes Geist ihn heilen und aufrichten muß. Aus dem persönlichen Erleben mag sich der Gedanke an die von Gott gereinigte und geheiligte Gemeinde geformt oder befestigt haben, so daß auch in dieser Hinsicht die «Gemeinde durch den Lehrer geboren» wurde[6]. Aber diese Lieder haben sich dann sicher auch die Angehörigen des «Bundes Gottes» zu eigen gemacht, und so können wir sie auch als eine Gebetshaltung würdigen, um die sich jeder Einzelne in diesem «heiligen Haus» Gottes, in dieser «Grundfeste heiligen Geistes» und «ewiger Wahrheit» bemühte. Die Texte sprechen für sich, und wir brauchen nur auf die in ihnen zutage tretende Anschauung vom heiligen Geist zu achten:

1QH VII, 6f: «Ich preise dich, Herr; denn du hast mich durch deine Kraft gestützt und deinen heiligen Geist über mich gegossen, daß ich nicht wanke.» XII, 11f: «Begabt mit Einsicht, habe ich dich erkannt, mein Gott, dank dem Geiste, den du in mich gegeben hast; und Zuverlässiges habe ich vernommen über dein wunderbares Geheimnis dank deinem heiligen Geist.» XIII, 18f: «Und ich, dein Diener, weiß durch den Geist, den du in mich gegeben hast, daß [du Wahrheit bist][7] und alle deine Werke Gerechtigkeit.» XIV, 25: «Mir, deinem Diener, hast du dich gnädig erwiesen durch den Geist der Erkenntnis, [um zu wählen die Wahr]heit.» XVI, 6f: «Weil ich dies alles weiß, (vermag ich zu geben) eine Antwort der Zunge, um zu bitten und [zu flehen ...] und zu trachten

[5] Statt לסוד will er ליסוד lesen (a. a. O. 42 z. St.); diese Korrektur dürfte nicht nötig sein.

[6] Vgl. den Aufsatz von O. Betz, Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer: NTS 3 (1956/57) 314–326; dort auch eine Klärung, wie sich die Gemeinde «die dreifache Erschaffung des Menschen durch Gottes heiligen Geist» dachte (324 f).

[7] So ergänzen nach 1 QH IV, 40 H. Bardtke in TLZ 82 (1957) 342 und A. Dupont-Sommer, Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte, Paris 1957, 87 z. St.

nach [deinem heiligen] Geist und fest anzuhangen der Wahrheit deines Bundes.» XVI, 11f: «Ich weiß, daß keiner gerecht ist ohne dich, und ich habe dein Angesicht besänftigt durch den Geist, den du mir gegeben hast, um voll zu machen deine [Gna]den gegen [deinen] Diener [für immer], indem du mich durch deinen heiligen Geist reinigtest und mich voranschreiten ließest durch dein Wohlgefallen gemäß der Größe deiner Gnaden.» XVII, 17: «[Ich preise dich, Herr,] auf Grund der Geister (hier Plural!), die du in mich gegeben hast. Ich will [...] eine Antwort der Zunge, um zu erzählen deine Rechttaten und die Langmut [...] und die Taten deiner machtvollen Rechten.» XVII, 26: «Ich preise dich, Herr; denn du hast ausgegossen [deinen] heiligen Geist über deinen Diener und [ge]reinigt mein Herz ...» Vgl. noch 1QH fr. II, 9. 13.

Drei Funktionen des dem Beter verliehenen Geistes treten besonders hervor: Durch Gottes Gnade und Geist weiß er sich gereinigt von Sündenschuld, erleuchtet zur Erkenntnis seiner Geheimnisse und gestärkt auf dem Wege des Guten. Die durch Gottes Geist ermöglichte und geforderte Antwort des Menschen besteht im Preis seiner Erhabenheit, Güte und Gnade, sowohl im Gebete vor Gott als auch im Künden vor den Menschen; aber Gottes Geist verlangt auch, festzuhalten an der Wahrheit des Gottesbundes und voranzuschreiten auf dem Wege der Vollkommenheit. Gottes Begnadigung und die Antwort des Menschen entsprechen sich also. Gott offenbart, reinigt und heiligt durch seinen Geist, begründet und befestigt in der Wahrheit; der Mensch aber empfängt alles dankbar von Gott, weiß sich von Gott aus dem Staube erhoben und von Sünde gereinigt, aber auch zum Lob der Lippen und zum «Dienst der Wahrheit» (vgl. 1QH XVI, 7; 1QpHab VII, 11f) gerufen. Ist das nicht wirklich «Anbetung in Geist und Wahrheit», nämlich durch Gottes Geist und Wahrheit ermöglichte und durch das entsprechende Verhalten des Menschen verwirklichte Gottesverehrung?

4. Anwendung auf Joh 4, 23f

Diese wahre Gottesanbetung, wie sie die Qumrân-Essener erstrebten und zu betätigen suchten, findet aber erst mit dem, was Jesus ankündigt und die christliche Gemeinde verwirklicht glaubt, ihre eigentliche Erfüllung. Für das christliche, den essenischen Gedanken übersteigende Verständnis sind folgende Punkte wichtig:

a) Die *Geistverleihung,* an die auch der Verfasser der Hodajoth glaubt, geschieht in realer, vollgültiger Weise durch die christliche Taufe. In ihr gibt Gott den Christusgläubigen die Macht, Kinder Gottes zu werden (Joh 1, 12f; 1 Joh 3, 1f); sie werden in wunderbarer Weise «von oben», durch Gottes Geist gezeugt oder geboren (Joh 3, 3. 5f) und vermögen als Gottgezeugte ein heiliges, ja sündloses, in Liebe sich bewährendes Leben zu führen (1 Joh 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 18). Gottes *Geist* ist ihnen geschenkt (vgl. Joh 7, 39; 14, 17; 1 Joh 3, 24; 4, 13); Gottes *Wahrheit,* Wesen und Wirklichkeit erfüllt und verpflichtet sie (vgl. Joh 17, 17; 1 Joh 1, 8; 2, 4; 3, 19).

b) Diese eschatologisch-gegenwärtige Geistverleihung ist durch *Jesus Christus* gekommen. Fast wie ein Kommentar zu Joh 4, 22f klingt das Wort des Evangelisten 1, 17: «Das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die *Gnade* und *Wahrheit* kam durch Jesus Christus.» (Der erste Teil,

nicht als strenge Antithese, sondern heilsgeschichtlich verstanden, gibt auch einen Schlüssel für 4, 22!). Nur durch den Glauben an ihn erlangen wir die Fähigkeit, Kinder Gottes zu werden (1, 12), und nur durch ihn, den Weg, der Wahrheit und Leben ist, gelangen wir zum Vater (14, 6). Der verklärte Leib Jesu ist der heilige Tempel Gottes (2, 21), in dem der Geist in Fülle wohnt (vgl. 6, 62f). Nur durch unsere Verbindung mit Christus können wir auch die «Anbetung in Geist und Wahrheit» üben. Diese christologische Sicht ist in der Antwort an die Samariterin durch den Hinweis auf die Stunde gegeben, die «kommt und jetzt da ist» (vgl. auch 5, 25), ferner durch die auf jenes Wort unmittelbar folgende Selbstoffenbarung Jesu (4, 26).

c) Die neutestamentliche Gottesverehrung richtet sich auf den «*Vater*». Das Wort ist in V. 21 und 23 nicht zufällig gebraucht, etwa weil dies die gewöhnliche Sprechweise des joh Jesus ist. (Er sagt auch «Gott», vgl. 4, 10; 5, 42. 44; 6, 46 u. ö.). Der Ausdruck ist bewußt gewählt (in V. 21 wohl betont am Ende, weil im Neuen Bund die Gottgezeugten den Kult ihrem Vater erweisen. Von ihm sind sie erwählt und geliebt (vgl. Joh 16, 27), und ihn preisen sie dankbar in der Vertrautheit der Kinder.

d) Wie bei den Qumrân-Essenern wird auch bei den Christusgläubigen der Kult in Geist und Wahrheit von der *Gemeinde* als solcher getragen. Die «wirklichen Anbeter», die diesen Titel verdienen, sind keine Individualisten von kultivierter Innerlichkeit, sondern eine gläubige Gemeinschaft, Gottes Herde, vom Gottessohn gesammelt (vgl. Joh 6, 37ff; 10, 1–18) und alle verstreuten Gotteskinder weiter in sich sammelnd (vgl. 11, 52). Als die neutestamentliche Gottesgemeinde löst sie den alten, heilsgeschichtlich bedingten und begrenzten Kult im Jerusalemer Tempel (4, 22) ab durch die neue, auf Christus gegründete Gottesverehrung in Geist und Wahrheit und kennt dabei keinen Unterschied mehr zwischen Juden, Samaritern und Heiden. Ihr als der Christusgemeinde ist Gottes Geist und Wahrheit gegeben, ihr auch der neue Kult aufgegeben.

e) Ebenfalls wie in der Qumrân-Gemeinde darf man sich die neutestamentliche Gottesverehrung der Christen nicht nur als Lippendienst denken. Die Reinigung und Heiligung durch Gottes Geist fordert von den Gotteskindern auch ein gottgefälliges Leben und nach dem ausdrücklichen Gebot Christi im besonderen die Liebe. Die Frage blutiger Opfer, von den sadokitischen Priestern der Qumrân-Gemeinde für einen gereinigten Tempeldienst in der erwarteten Heilszeit bejaht[8], ist für die Christusgemeinde grundsätzlich überholt; aber auch diese «Kinder des Lichts» müssen die «Wahrheit tun» (vgl. Joh 3, 21) und die Bruderliebe als Zeichen ihrer Christuszugehörigkeit üben (vgl. 13, 35). Auch der neutestamentliche eschatologische Kult führt auf den Weg der sittlichen Bewährung und Vollkommenheit.

---

[8] Vgl. 1 QM II, 5 f. Dazu den in Anm. 3 genannten Aufsatz von J. Carmignac; derselbe, La Règle de la Guerre . . . , Paris 1958, 30 z. St.: «Diese ausdrückliche Erwähnung der Brand- und Schlachtopfer beweist gut, daß die Essener keine grundsätzliche Abneigung gegen sie hegten, sondern sich von der offiziellen Liturgie einzig deswegen fernhielten, weil sie mit den herrschenden Priestern nicht über das Datum der Feierlichkeiten übereinstimmten». – Dazu kommt wohl aber auch eine Ablehnung des nach Auffassung der Saddoksöhne illegitimen damaligen Hohepriestertums.

Fragen wir schließlich, ob das Offenbarungswort Jesu, das deutlich schon auf die hörende Kirche zur Zeit des Evangelisten hin gesprochen und formuliert ist (vielleicht auch durch qumrân-essenische Einflüsse mitgeformt?), auch in der Situation des Gesprächs am Jakobsbrunnen, also gegenüber der Samariterin, eine Bedeutung hat! Im Lichte der Qumrân-Texte legt sich, wenn wir nicht mit einer voreiligen Kritik die ganze Szene für «symbolisch» halten, die Antwort nahe: Jesus wollte der in einen sündhaften Lebenswandel verstrickten Frau zum Bewußtsein bringen, daß zur wahren Gottesverehrung ein von Sünden und Schuld gereinigtes Herz gehört, daß ihr dies aber nur durch Gottes Gnade und seinen den bösen Geist vertreibenden heiligen Geist geschenkt werden kann. Gottes Erbarmen aber ist ihr nahe und vermag ihr durch den mit ihr Sprechenden zuteil zu werden, den sie noch nicht voll erkannt hat. Der erwartete Messias, der die wahre Gottesverehrung in Geist und Wahrheit bringt, ist da und offenbart sich ihr: «Ich bin es, der mit dir redet!» (4, 26).

Würzburg, 20. November 1958. Rudolf Schnackenburg.

Uxores circumducere (1 Kor 9, 5)

Licebat et apostolis nubere et uxores circumducere, behauptet Tertullian[1] und hat dabei, wie jeder sieht, 1 Kor 9, 5 im Auge. Unsere Textausgaben lesen den Vers so: μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν κτλ. (Tischendorf, v. Soden, Merk, Nestle, Vogels). Man sieht im Vergleich zu Tertullian einmal, daß hier ἀδελφή hinzugesetzt ist, und damit stellt sich das textkritische Problem, zum anderen, daß bei Tertullian γυνή mit Gattin übersetzt wird, eine Möglichkeit, die unter den katholischen Exegeten seit der Väterzeit gern in Abrede gestellt wurde, heute aber wieder an Vertretern gewinnt[2]. Wir wollen kurz die Textfrage erörtern und dann einige neue Blickpunkte für die Interpretation der Stelle namhaft machen.

G. Zuntz[3] gibt folgende Aufstellung:

γυναικας F G vulg^{D} Tert 2/2 Cypr append Hil Sedul Hieron Pelag (Souter, Introd. p. 128) Macrob Helvid; Clem 1/3 (Paed II, 1, 9 GCS I, 159, 29; geht jedoch III, 6, 53 und IV, 8, 97 GCS II, 220, 19 bzw. 291, 15 mit dem byzant. Text). Aphr VI, 5 p. 265 Parisot.

mulierem

Ambst

αδελφας γυναικας codd. graeci apud Hieron.; arm;
αδελφην γυναικα cet. (incl. P^{46}; Orig).

Zuntz beurteilt die Sachlage: The authority of this Western reading is immensely strengthened by the agreement of Tert, Clem, and parti-

[1] Cast. 8, 3 (Corp. Christ. 2, 1026 f; CSEL 70, 141).

[2] Vgl. schon Aug. Bisping, Erklärung des 1. Briefes an die Korinther, Münster 1855, 139 f; Lemonnyer bei E. B. Allo, Première Ep. aux Corinthiens, Paris ^{2}1934, 212 (Allo selbst entscheidet sich nicht); M. Meinertz, Theologie des NT II, Bonn 1950, 207; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des NT, München 1954, 146.

[3] The Text of the Epistles, London 1953, 138, samt Anm. 5 ebd.

cularly Aphr. No one, I suppose, will maintain that the "Persian sage" used this wording upon some special information from Carthage or Poitiers; it must, then, have originated a long time before separate Western, Alexandrian, and Syrian texts came into being. It is original; the crude expression suits Paul's polemical fervour and was bound to provoke the various softening substitutes which the other witnesses transmit. According to J. Weiss, the plur. is due to pedantische Korrektheit. In fact, the plur., referring to Paul alone, is anything but 'correct'; besides, this view cannot account for the absence of 'sister(s)' from the 'Western' reading. The texts which interpolate αδελφην(-ας) obviously intend it to be taken as attributive to γυναικα(ς)

Die Aufstellung und Gruppierung Zuntz' ist nicht ganz glücklich. Man kann sich zunächst schon nicht genau Rechenschaft geben, ob die erstens aufgeführte Gruppe αδελφας unterschlägt (für Hieron gilt das z. B. nur ep. 22, 20, 2 CSEL 54, 171). Von Tertullian sind nur die beiden Stellen mon. 8, 5 (uxores circumducendi) und pud. 14, 11 (mulieres circumducendi) angezogen worden, nicht die von uns eingangs schon zitierte cast. 8, 3; es muß also für Tert heißen 3/3. Zudem ist unter Cypr append wohl dasselbe zu verstehen wie unter Macrob: Es handelt sich um die Anspielungen auf 1 Kor 9, 5 in sing. cleric. 20 ff (CSEL 3/3, 196, 5; 197, 27; 198, 27; 199, 7; 202, 1): mulieres comites circumducebant, bzw.: comitatus mulierum. Das Werk wurde seinerzeit einer Anregung Morins zufolge von Harnack dem Donatistenbischof Macrobius zugeschrieben[4], unterdessen aber einem unbekannten Afrikaner des 3. Jahrhunderts vindiziert, der wohl mit dem Autor des 4. pseudocyprianischen Briefs gleichzusetzen ist[5]. Die folgenden Zitate stimmen[6]. In diese erste Zeugengruppe ist nun nach der Neuausgabe des Corpus Paulinum des Ambrosiaster durch H. J. Vogels[7] auch Ambst aufzunehmen, der mulieres circumducendi liest.

Im Ganzen dürfen wir aber Zuntz gewiß zustimmen. Allerdings könnte man sich fragen, ob die Anführungen von mulieres allein nicht freie Zitate seien; so hat schon Tischendorf bei seiner editio octava critica maior (II, 505) die entsprechende Klemensstelle mit dem Prädikat «libere» versehen. Doch spricht gegen diesen Einwand die seltene und an so entlegenen Orten zutagetretende Einmütigkeit der Bezeugung unsrer «westlichen» Lesart. Gerade Aphraat bietet ein anerkanntermaßen altes und hervorragendes Zitatenmaterial[8]. Wertvoll ist uns hierzu besonders die Feststellung A. Baumstarks[9], daß es sich bei Aphraats Zitaten grundsätzlich keinesfalls um gedächtnismäßig freie, sondern um streng wörtliche Zitate handelt.

Wir wenden uns nun der zweiten Frage zu, ob nämlich unter den

---

4 TU 24/3, bes. 58 f.

5 Vgl. dazu J. Quasten, Patrology II, Utrecht 1953, 369; Altaner[5] 158!

6 Helvidius bei Hier. adv. Helv. PL 23, 204 A (ed. 1883): uxores circumducendi. Vorher ist A. Souter, Texts and Studies 9 (Cambridge 1922) gemeint. Hil = Tract. Ps 118, 14, 14 PL 9, 596 B–CSEL 22, 483. Sedul = S. Scotus in 1 Cor 9, 5 PL 103, 145 C.

7 BBB 13 (1957), 74.

8 Vgl. V. Vööbus, Studies in the history of the Gospel text in Syriac, CSCO, subs. 3, Louvain 1951, 42.

9 ZAW 18 (1942/43), 102 f.

mulieres etwa Haushälterinnen, Missionsgehilfinnen oder ob darunter die je eigene Gattin zu verstehen sei.

Hieronymus dekretiert zu Mt 27, 55: Consuetudinis iudaicae fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum praeceptoribus ministrarent. Hoc quia scandalum facere poterat in nationibus, Paulus abiecisse se memorat[10]. Von dieser angeblichen consuetudo iudaica läßt sich indes keine Spur nachweisen. Weder Strack-Billerbeck, noch Bonsirven[11], noch G. F. Moore[12], noch D. Daube[13] bringen etwa zu Mt 27, 55 oder zu Lk 8, 3 (noch weniger zu 1 Kor 9, 5) irgendeine Parallele aus dem rabbinischen Schrifttum. Auch zu Mt 10, 40 findet sich unter den bei Strack-Billerbeck (I, 589f) angeführten Texten nicht einer, der auch nur im geringsten des Hieronymus Feststellung stützen könnte. Im Gegenteil, es war den Rabbinen überhaupt verboten, mit Frauen zu verkehren, sie auch nur anzusprechen; dafür kann man eine ganze Reihe von Belegen beibringen[14]. So wundern sich auch die Jünger, daß der Herr mit einem Weibe redet (Joh 4, 27). Jesus mußte sich ja überhaupt den Verkehr mit Zöllnern und Sündern (vgl. Mt 9, 9–13 par; Mt 11, 19 par; Lk 7, 37, vgl. dazu Strack-Billerbeck II, 162; statt Zöllner und «Sünder» gebraucht Jesus die Verbindung Zöllner und «Dirnen» Mt 21, 31f!) vorhalten lassen[15].

Es ist also nichts mit der selbstsicheren Erklärung des Hieronymus. Im Gegenteil, man muß sich daher geradezu zur Annahme genötigt sehen, daß Paulus an Begleitung durch die Ehefrauen denkt. Daher ja auch der Vergleich mit Petrus und den übrigen Aposteln und den Brüdern des Herrn. Vielleicht hat sogar J. Moffatt nicht unrecht, wenn er meint: Luke's allusion to the wives of the twelve apostles (Acts 1, 14) implies that some were married as well as Peter and Philip[16]. Es wäre wohl untragbar gewesen, wenn sich Petrus und andere Apostel gegen allen jüdischen Gebrauch von Frauen hätten begleiten lassen, es seien denn ihre jeweiligen Gattinnen gewesen. Das Tun des Herrn konnte ihnen in dieser Beziehung nicht als Vorbild dienen; das war die Ausnahmestellung dessen, der sich eines derartigen Skandalums als provozierendes Predigtmittels bedienen konnte («ich bin gekommen, die ‹Sünder› zu berufen!»).

Zu all dem kommt weiterhin noch, daß man einerseits 1 Kor 9, 4 vom Lebensunterhalt «durch die Gemeinden» verstehen, andererseits aber den folgenden Vers mit Mt 27, 55 und Lk 8, 3 erläutern will, wonach die Frauen «de substantia sua» für den Lebensunterhalt ihrer Schützlinge aufkamen. Die Argumentation also, die man gelegentlich liest[17], daß die Gemeinden nötigenfalls auch für die die Apostel begleitenden Missionsgehilfinnen sorgen müßten, begibt sich zum Gutteil ihrer schönen Parallele mit den Frauen, die dem Herrn folgten und dienten. Daß Frauen innerhalb der Gemeinden Dienste übernommen und selbst den Aposteln

---

10 PL 26, 222C–223A (ed. 1884).
11 Textes Rabbiniques, Rom 1955.
12 Judaisme, I–III, Cambridge 1927/30.
13 The NT and Rabbinic Judaisme, London 1956.
14 Vgl. Moore, a. a. O. II, 269f; Strack-Billerbeck I, 299–301 und II, 438; Bonsirven, a. a. O. Nr. 10, 445, 459, 469, 787.
15 Vgl. zur Verurteilung solchen Wandels Strack-Billerbeck III, 109–111.
16 The first ep. of Paul to the Cor., London 1938 (repr. 1947), 116.
17 Vgl. noch Allo, a. a. O. 214.

Arbeiten abgenommen haben, wird man aus Phil 4, 3; Röm 16, 1; Phm 2 entnehmen dürfen; ob man aber auf Grund dieser Stellen für 1 Kor 9, 5 feststellen darf: il ne s'agit nullement d'une société conjugale, mais d'une association spirituelle et matérielle dans le ministère apostolique [18], erscheint mehr als fraglich.

Auch die Behauptung G. Ricciottis [19] trifft nicht zu: Nè il contesto, nè gli antichi espositori inducono a tradurre qui ‹donna› con ‹moglie›, es handle sich vielmehr um una cristiana che fungeva da domestica. Denn neben das eingangs zitierte Tertullianzeugnis tritt gleichermaßen die unverhohlene Auffassung Aphraats: Dem. 6, 5 (PO I/1, 263ff, Parisot) handelt nur von Männern, die den Verkehr mit ihren Gattinnen aufgegeben haben oder überhaupt jungfräulich gelebt haben: Johannes hat die Jungfräulichkeit herrlich bewahrt, und auch der Apostel Paulus sagte von sich und Barnabas: «Haben wir nicht das Recht zu essen und zu trinken und Frauen mit uns zu nehmen? Aber das ist doch nicht recht und billig!» Wie Parisot zutreffend anmerkt, nimmt Aphraat den Zusatz am Schluß wie arm. als Paulustext; wenn wir nicht fehlgehen, dann will doch diese Glosse, die in den Bibeltext eingedrungen ist, nichts anderes, als die Stellung der Enthaltsamkeit von Speis und Trank und Frau gegen die Lizenz betonen.

Mit dieser Paraphrase der Glosse treten wir schon in die Frage ein, ob denn 1 Kor 9, 4: «Haben wir nicht das Recht zu essen und zu trinken?» wirklich, wie das fast allgemein geschieht, mit «auf Kosten der Gemeinden» zu ergänzen ist. Viel wahrscheinlicher ist, so dünkt uns, die folgende Digression VV. 7–23 allein zu V. 6 («Oder hätten nur ich und Barnabas nicht das Recht, von Handarbeit absehen zu dürfen») in Beziehung zu setzen, während VV. 4f erst mit VV. 24–27 (von der Enthaltsamkeit des Wettkämpfers), zusammenzustellen sind. Im Grund gibt es drei Möglichkeiten, das «Essen und Trinken» zu ergänzen; man kann anfügen: «alles» (auch Götzenopferfleisch), oder «auf Kosten der Gemeinde», oder «statt zu fasten». Alle drei Möglichkeiten klingen schon bei Ephräm an [20]: An non sum liber, quia ventris servituti non servio? Aut non sum Apostolus, si sanctificavero et manducavero, sicut vos, omnia? ... Fortassis. quum majoribus Apostolorum donis digni sumus effecti, non habemus potestatem manducandi et bibendi, sicut et (caeteri) Apostoli, qui manducant et bibunt (auf Kosten der Gemeinde!)? ... V. 15 ergänzt Epräm: ich will lieber ‹hungers› sterben ... und V. 27: castigo corpus meum ‹ieiuniis›, et subigo in obedientiam vigiliis.

Wie es J. Leal unseres Erachtens gelungen ist, für 1 Kor 7 eine klare Komposition zu finden und von daher 7, 36–38 richtig zu verstehen [21], so meinen wir auch mit Chr. Maurer [22] im ganzen einiggehen zu dürfen und in Kap. 9 «das entscheidende Wort für die Götzenopferfrage zu finden» [23].

18 C. Spicq, La S. Bible (Pirot-Clamer XI, 2). Paris 1951, 229f.

19 Le lettere di S. Paolo, Rom 1949, 70f.

20 S. Ephraem Commentarii in ep. d. Pauli, Venetiis 1893, 64f. Man ist auf die lateinische Übers. aus dem Armenischen angewiesen und kann nur hoffen, daß der Übersetzer das Armenische besser beherrscht hat als das Lateinische! Vgl. das Urteil J. A. Robinsons, Texts and Studies III/3 (Cambridge 1895), 83!

21 VD 35 (1957) 97–102.

22 Grund und Grenze apostolischer Freiheit, in: Antwort, Festschr. K. Barth, Zürich 1956, 630–641.

23 A. a. O. 630.

Maurer formuliert das Ergebnis seiner Untersuchung zu Recht: «Für Paulus, der wie kein Zweiter seine Ansprüche in Jesus Christus begründen kann, wird diese Begründung selbst zur Verpflichtung, die Ansprüche durch den Verzicht zu bestätigen ... Die Begrenzung der apostolischen Freiheit liegt nicht an der Person des Paulus, sondern dort, wo die Begründung aller christlichen Freiheit liegt, in der Person und Erniedrigung Jesu Christi»[24]. Paulus schließt also an die Frage des Opferfleischgenusses eine Erörterung über die rechte Betätigung der christlichen Freiheit an, weil er diese Frage in dem großen Zusammenhang sieht und sehen lehren will; und er lehrt dies an Hand seines eigenen Beispiels. Weil Paulus also von den großen Zusammenhängen her argumentieren will, darf man seine rhetorischen Fragen 9, 4 f auch nicht ungehörig einengen. Man wird sich an die, soviel ich sehe, im übrigen nicht recht bekannte Auffassung Ph. Bachmanns[25] halten müssen: «Da ‹Essen und Trinken› hier ohne ein bestimmtes Objekt steht, so darf man es auch durch keine derartige Näherbestimmung ergänzen, auch nicht, indem man etwa den von den Gemeinden zu erholenden Lebensunterhalt hinzudenkt. Essen und Trinken sind vielmehr die allgemeinen und natürlichen Funktionen zur Erhaltung des Lebens; eine ἐξουσία bilden sie aber als solche für den Christen insofern, als sein Christenstand ihm durchaus nicht die Vernachlässigung dieser Bedürfnisse zur Pflicht macht. Paulus will darum sagen, daß es auch ihm an sich zustünde, auf die Befriedigung derselben so, wie es je und dann nötig ist, bedacht zu sein, während er doch, was er nachher gar nicht mehr besonders ausführt[26], in anderem Zusammenhang aber schon 4, 11 konstatiert hatte, sich tatsächlich Entbehrungen aussetzt (2 Kor 11, 27). So wenig wie in dieser Hinsicht, ist in Bezug auf die Ehe das allgemeine Menschen- und Christenrecht (cf. 7, 2) durch die apostolische Stellung aufgehoben.» Man müßte einmal ernstlich beachten, wie von dem einen: «Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist besser (für das eigene Heil und das Heil der Brüder)» von 1 Kor 6, 12 über jene κρεῖσσον von 7, 9 und 7, 38 bis zu dem anderen in 10, 23 (vgl. noch 11, 17) geradezu ein gewaltiger geistiger Bogen geschlagen wird[27].

Wir möchten also 1 Kor 9, 4 f dahin deuten, daß Paulus das Recht des Apostels wie des Christen verteidigt, zu essen, zu trinken und zu freien, daß er aber dabei gleichwohl an seinem eigenen Beispiel deutlich macht, wie man freiwillig (zum eigenen und der Brüder Heil) auf Speis und Trank und Frau verzichten darf[28]. Diese Dreiheit der Enthaltung wird absolut und bedingungslos nur von Irrlehrern gefordert, gegen die 1 Tim 4, 3 die Richtschnur des guten Glaubens geltend macht. Man könnte diese Enkrateia-Trias bei Philo und den Essenern, bei Markion und Tatian und selbst in der altkirchlichen Literatur[29] weiterverfolgen. Daß Paulus

---

24 A. a. O. 640.

25 Der 1. Brief des Paulus an die Kor, Leipzig 1905, 320 (Komm. z. NT, hrsg. v. Th. Zahn, VII. – Die weiteren Auflagen sind mir nicht zugänglich).

26 Wir knüpfen jedoch, wie gesagt, hier 9, 24–27 an!

27 Vgl. dazu auch Mt 19, 10 (... συμφέρει ... ist es besser, nicht zu heiraten) und die verschiedene Wiedergabe von Mt (5, 29) 18, 6: συμφέρει αὐτῷ = Mk 9, 42: καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον = Lk 17, 2: λυσιτελεῖ αὐτῷ

28 Vgl. dazu die zutreffenden Feststellungen von Grundmann: ThWB II, 340.

29 S. dazu Grundmann: ThWB II, 338–340, weiter H. Strathmann: RAC I,

selbst das Fasten geübt hätte, ist aus 2 Kor 6, 5 und 11, 27 nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Doch scheint eine Betrachtung der Aufzählung in 2 Kor 6, 4ff eher eine affirmative Antwort nahezulegen: « ... in Bedrängnissen, in Schlägen, im Gefängnis, in Unruhen, in Mühen, in Nachtwachen, in Fasten, in Reinheit, in Erkenntnis, in Langmut, in Güte ...». Lietzmann meint zum Wort «Fasten»: «es bildet, als ein Mittelding, den Übergang von den Leiden zu den Tugenden»[30]. Es kommt ganz darauf an, wohin man diesen Übergang von den notgedrungenen Drangsalen und Entbehrungen zu den Tugend(übungen) ansetzt. Vielfach läßt man diese erst mit der «Reinheit» beginnen[31], und man muß zugeben, daß der Verweis auf 1 Kor 4, 11 und 2 Kor 11, 27 etwas für sich hat. Wenn man aber mit Windisch[32] unsere ἁγνότης der ἐγκράτεια von Gal 5, 23 gleichsetzt, dann könnte man auch die νηστείαι schon zu ihr hinzunehmen. Zuletzt hat J. Müller-Bardorff[33] mit Berufung auf Eph 6, 18 und Hb 13, 17 Nachtwachen und freiwillige Fasten (vor dem Gebet) auch für 2 Kor 6, 5 angenommen. Vielleicht darf man den Übergang von den Drangsalen zu den virtutes (als Tat und als Haltung!) in 2 Kor 6, 5 schon mit den κόποι bezeichnet sein lassen; dieselbe Reihung steht auch 2 Kor 11, 27, wo zwischen «Wachen» und «Fasten» bloß «Hunger und Durst» eingeschoben ist. – Wie dem auch sei, 1 Kor 9, 27 («ich setze meinen Leib Schlägen aus und beherrsche ihn») lehrt, daß das Willensmoment auch bei den anfallenden Notlagen betont wird. Erlittener Hunger und erzwungener Durst gelten soviel, als hätte sich der Apostel freiwillig ins Fasten gestürzt. Aber er weiß, warum. Seine Enthaltsamkeit (1 Kor 9, 25) besagt: «um des Zieles willen, dem er zustrebt, um des Auftrags willen, den er hat, um der Aufgabe willen, die er erfüllen muß ... um der Brüder willen ...»[34]. «Ἐγκράτεια ist in Gal 5, 23 im Tugendkatalog Gegensatz zu πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια ... μέθαι, κῶμοι»[35].

Diese Feststellung zuletzt gestattet, nochmals von einer anderen Seite her unsere Auffassung von 1 Kor 9, 4f zu erhärten. Paulus hat dort das Recht zur geordneten Erfüllung der Lebensfunktionen für den Christen ausdrücklich sichergestellt, aber ein für alle Mal den rechten Gebrauch von derlei Recht und Freiheit demonstriert. Im Lasterkatalog von Gal 5, 20f ist mit «Unzucht, Trinkerei und Völlerei» nur das maßlose Ausleben des φάγε, πίε, εὐφαίνου von Lk 12, 19 umschrieben, das ohne Euphemismus auf dem Grabmal Sardanapals steht: ἔστιε, πῖνε, ὄχευε[36], oder Hl 5, 1: «Eßt, Freunde, trinkt und berauscht euch an Liebe!»; vgl. auch

759–763, erg. zur Lit. dort jetzt noch W. Völker, Gregor v. Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, 254–259.

30 An die Konrinther I, II, Tübingen ⁴1949 (erg. v. W. G. Kümmel, vgl. 205 unten), 228.

31 H. Windisch, Der zweite Kor, Göttingen ⁹1924, 205; V. Jacono, Le epistole ... ai Romani ..., Turin 1951, 459; J. Héring, La seconde ... aux Cor., Neuchâtel 1958, 56.

32 A. a. O.

33 ThLZ 81 (1956) 347ff und ZNW 46 (1955) 275f. – Héring (a. a. O. Anm. 2) meint, daß der Kontext einer solchen Auffassung nicht günstig sei; aber es kommt wohl allein darauf an, ob man die beiden fraglichen Ausdrücke zu dem vorausgehenden oder dem nachfolgenden «Kontext» zieht.

34 Grundmann: ThWB II, 340.

35 Ders. ebd.

36 Zitiert auch bei Klostermann, Lukasevangelium z. St.; vgl. Bultmann: ThWB II, 772 mit Anm. 38.

1 Sam 30, 16; 3 Kg 4, 20; Tob 7, 10. Eine Stelle, die gerade mit 1 Kor 9, 4f zusammengehalten zu werden verdient, ist 2 Sam 11, 11, die Antwort des Uria an David: «Joab lagert mit den Soldaten meines Herrn auf freiem Felde. Ich aber soll in mein Haus gehen, essen, trinken und bei meinem Weibe schlafen?» Interessant ist die Stelle in ihrem Zusammenhang deshalb, weil sie die im Krieg zu übende Enthaltsamkeit von der Pflege des Leibes in der üblichen triadischen Formel ausspricht. Die Situation, in die die Antwort Urias weist, ist von der Pauli nicht allzu verschieden.

Man kann mit Bultmann[37] zutreffend feststellen, daß die griechischen Parallelen zu Lk 12, 19, wie sie von Klostermann u. a. angeführt werden, keine echten Parallelen dazu sind, weil sie anders gemeint sind, nämlich als Mahnung zum Lebensgenuß gerade angesichts des bevorstehenden Todes. Aber es gibt auch ganz nüchterne, in der gleichen triadischen Form gehaltene Aufzählungen der genannten Lebensbedürfnisse, z. B. Demokrit: ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσιν ἢ πόσησιν ἢ ἀφροδισίοισιν, ...[38]. Hekataios: οὕτω δ' ἐγκάρδιον αὐτῷ τὴν μεταβολὴν γενέσθαι τὴν περὶ τὴν βρῶσιν καὶ πόσιν καὶ κοίτην ...[39]. Bezeichnend ist auch die exakte dreifache Einteilung bei Platon: Ἃ τοῖς τρισὶ διωριζόμεθα ῥήμασι· βρῶσιν μὲν ἐλέγομέν που, καὶ δεύτερον πόσιν, καὶ ἀφροδισίων δέ τινα διαπτόησιν τρίτον[40].

Paulus hat 1 Kor 10 noch einmal (also unmittelbar nach 9, 4f), das Thema: «Essen, Trinken, Freien» angeschlagen[41]. Das «Essen, Trinken (euphemistisch:) Tanzen» von Ex 32, 6 (= 1 Kor 10, 7) wird zu einer geistigen Mahlgemeinschaft der Israeliten im Spiritualsinn erhoben, und wo man als drittes die Nennung der Ehetypologie für die innigste Verbindung des Volks mit Gott erwartet, folgt statt dessen die Schilderung der Strafe, die die (durch Götzendienst) in Unzucht (Ehebruch in dem typologischen Sinn) Gefallenen hinweggerafft hat. Dann spricht der Apostel sofort wieder zur Opferfleischfrage, aber nicht ohne dabei auf die eucharistische Mahlgemeinschaft im Essen und Trinken zu sprechen zu kommen, die gleichzeitig auch die innigste Gemeinschaft mit Christus realisiert. Zu beachten ist dabei, daß gleichzeitig auf zwei Ebenen argumentiert wird, nämlich vom Essen und Trinken im Bereich religiöser Wirklichkeit seitens des irdischen und des geistigen Israels und sogar der Heiden, denen aber in einem Atem wieder aufs lebhafteste jede geistige Realität ihrer Götzen bestritten wird (10, 19f): Das Götzenopferfleisch ist nichts als Fleisch, das wie alles Geschaffene Eigentum des Herrn ist (10, 25f), aber dabei gilt es um alles in der Welt nicht dem Bruder oder dem Heiden im Gewissen Anstoß zu geben (10, 27f. 32). Es folgt das Generalprinzip in der ganzen Weite: «Mögt ihr essen, oder trinken oder etwas tun, tut alles zur Verherrlichung Gottes!» (10, 31). Vielleicht muß man hier die allumfassende Umschreibung menschlicher Lebensäußerungen gar nicht anders verstehen, als in den früher ange-

---

37 Ebd. (vor Anm.).
38 Frg. 235, Diels[5] II, 192, 10; vgl. Stob. 6, 65, Diels ebd. 405, c. 90, 1. 2.
39 Frg. B 10, Diels II, 244, 5 bei Diodor I, 45, 2.
40 Leg. 6, 783c; vgl. auch Rep. 1, 329a.
41 Vgl. zur Behandlung des AT dabei C. Smits, Oudtestamentische Citaten in het Nieuwe Testament, Deel III, s'Hertogenbosch 1957, 413–420. Weiters Bertram: ThWB V, 628f; Goppelt: ThWB VI, 143.

führten triadischen Formeln. Dann wäre ποιεῖν τι als Euphemismus zu nehmen[42].

Kehren wir am Ende zu 9, 5 zurück, um noch eine kurze Erörterung über die Verbindung γυναῖκα περιάγειν anzustellen. Man übersetzt ausnahmslos mit «herumführen», auf den Reisen mit sich nehmen. Dabei geht aber ein Moment verloren, das sowohl im Griechischen wie im Lateinischen der Wendung eigen ist, nämlich dieses, daß in beiden Sprachen das «eine Frau *nehmen*», ehelichen, unüberhörbar mitschwingt, mitverstanden wird. Vielleicht hat J. A. Bengel an das gedacht, wenn er zu unserem Verb schreibt: circumducere. Sermo concisus: pro ‹habere et circumducere›[43]. In Pelagius' Interpretation heißt es ausdrücklich: Non dixit mulieres ‹ducendi› ... sed ‹circumducendi›[44], was offenkundig darauf hinweist, daß man diesen Sinn wenigstens mit unterlegte. Dafür, daß ducere und secum ducere dem Bedeutungsumfang nach einander teilweise einschließen, läßt sich Caesar anführen: Duae fuerant Ariovisti uxores, una Sueba natione, quam domo secum duxerat, altera Norica, ... quam in Gallia duxerat[45]; dabei können wir in unseren neueren Sprachen im ersten Fall nur «als Frau mit-nehmen», im zweiten aber nur «zur Frau nehmen» übersetzen. Hierher wird vielleicht auch Juvenal 1, 121f zu stellen sein: sequiturque maritum languida et praegnas et circumducitur uxor. Im Griechischen bedeutet ἄγειν und ἄγεσθαι soviel wie das lateinische ducere (uxorem), auch ebenso mit oder ohne γυναῖκα. Μειράκιον περιάγειν wird Xen. Cyr. 2, 2, 28 mit solchem ins Sexuelle zielendem Unterton (von Knabenliebe) gebraucht. In jedem Fall dürfte bei unserem Verb die Bedeutung «ständig bei sich haben» vor der anderen «mit sich herumführen» eher zutreffend sein[46]. περιάγειν γυναῖκα kommt also unserem «eine Frau *haben*» nahe.

Wenn unsere Überlegungen Zustimmung finden, dann wäre gezeigt, daß der Völkerapostel in 1 Kor 9, 4f apostolische und christliche Freiheit in ganz umfassender Weite zum Ausgangspunkt seines Beweisgangs nimmt, daß er in Vers 4f noch nicht von dem den Aposteln geschuldeten Unterhalt seitens der Gemeiden spricht, sondern von dem Recht, zu essen und zu trinken und eine Frau zu haben, und all das ohne Einschränkung, es sei denn mit Rücksicht auf die Brüder.

Nachtrag: Reizvoll ist eine chronologische Betrachtung der vier Hieronymuszeugnisse! In ep. 22 (s. o.) beweist Hieronymus auf Grund von 1 Kor 7, 7f und 9, 5 denen das Gegenteil, die behaupten, Paulus sei verheiratet gewesen. Er zitiert dabei den gleichen Wortlaut wie Helvidius (s. Anm. 6), dem er da ja auch nicht wegen der Auffassung der «uxores», sondern der der «fratres Domini» entgegentritt. Adv. Helv. ist 383, ep. 22 wohl 384, sicher zwischen 382 und 385 verfaßt (vgl. G. Grützmacher, Hieronymus I [Leipzig 1901] 57f). Zehn Jahre später

---

42 Vgl. in etwa dazu Liddell-Scott, Greec-English Lexicon ⁹1940 (1953), 1428a s. v. A, I, 2 und das latein. «facere» Catull 110, 2 u. 5; Juven. 7, 240; Petron 87, 9 usw.

43 Gnomon Novi Testamenti, ed. P. Steudel, Stuttgart ⁸1915, 649.

44 S. A. Souter, Texts and Studies IX, 128.

45 Bell. Gall. 1, 53, 4.

46 Vgl. Liddell-Scott, a. a. O. 1367b: have always by one; A. Bailly, Dictionnaire Grec-Français, Paris 1950, 1520a: avoir toujours auprès de soi.

(Adv. Jov. 1, 26 PL 23, 256f; Abfassungszeit 393) sieht sich der Kirchenlehrer veranlaßt, gegen die Meinung, alle (!) Apostel seien verheiratet gewesen, Stellung zu nehmen. Er beruft sich deshalb zunächst auf Mt 19, 27 und erklärt dann zu 1 Kor 9, 5, γυνή bedeute im Griechischen sowohl mulier wie uxor: in Vorausnahme dieser Interpretation schreibt er in den Text: mulieres vel uxores und fügt noch den Hinweis hinzu, er habe in griechischen Hss auch sorores mulieres gefunden. Diese letztere Lesart hat das besondere Gefallen des doctor maximus gefunden, er zitiert sie fünf Jahre später (398) in seinem Mt-Kommentar (PL 26, 223 A) und etwa im Jahr 409 in ep. 123 (CSEL 56, 89, 16; vgl. Grützmacher a. a. O. 87f). Hier liegt ein Musterbeispiel für jene schrittweise Textbehandlung aus exegetischen Rücksichten vor, die uns dann oft in der gesamten Hss-Überlieferung ihre Ergebnisse geradezu «masoretisch» aufzwingt.

Graz, den 10. Februar 1958. Johannes B. Bauer.

Textkritische Notizen:

1. Ps 104, 26

Die moderne Exegese hat den Begriff «Schiffe» größtenteils aufgegeben u. durch ein dem Lewjathan entsprechendes אֳנִיּוֹת oder תַּנִּינִים ersetzt. Sachlich und nach dem Gesetz des Parallelismus der Glieder ist diese Korrektur sehr naheliegend. Daß dort «die Schiffe gehen», paßt schlecht in den Zusammenhang. – Umstritten ist ferner 26b das לְשַׂחֶק־בּוֹ. G übersetzt ἐμπαίζειν αὐτῷ Vg ad illudendum ei, Pesch לויתן הנא דבריתּ למנחך עלוהי = «dieser Lewjathan, den du geschaffen, um über ihn zu lachen».. Dieses «Lachen» erinnert an Ps 2, 4; 37, 13; 59, 9 etc. Es bedeutet soviel wie «triumphieren, erhaben sein über». Ps 104, 26 ist also nicht das Spielen des Lewjathan im Meere ausgedrückt (so F. Nötscher in der Echter-Bibel [1947] und das «Psalt. Pianum» z. St.), aber auch nicht ein harmloses Spielen Gottes mit dem Meerestier, sondern seine absolute Herrschaft über dieses Ungeheuer. Bar 3, 16f wird negativ fragend die Herrschaft der irdischen Könige über die Tiere und Vögel erwähnt.

2. Ps 77, 11

Gewöhnlich wird der Vers übersetzt: «Das ist mein Schmerz, daß sich geändert hat die Rechte des Allerhöchsten.» Der Sänger konstatiere wehmütig, daß die früheren Gnadenerweise Gottes aufgehört haben. Es ist jedoch möglich, daß der Ausdruck הִוא שְׁנוֹת bedeutet: «das ist die *Wiederholung* (der Rechten des Höchsten)», d. h. die Schicksalsschläge reißen nicht ab. Auch das Syrische תניא = *iteratio, repetitio,* ist dieser Auffassung günstig. Dazu sind verwandte Phrasen zu vergleichen: Klgl 3, 3: «Wahrlich, gegen mich kehrt zurück, wendet sich seine Hand jeden Tag»; Ps 81, 15: «Binnen kurzem würde ich in die Knie zwingen seine Feinde, und über seine Gegner würde meine Hand zurückkehren», d. h. sie mit immer neuen Schlägen demütigen; Is 11, 11: «Der Herr wird abermals seine Hand anlegen...»

Heiligenkreuz, 1. Mai 1958. S. Grill O. Cist.

Berichte

Internationaler Katholischer Bibel-Kongreß in Löwen und Brüssel

Zum zehnjährigen Bestehen des «Colloquium Biblicum Lovaniense» und im entfernteren Zusammenhang mit der Weltausstellung in Brüssel fand unter dem Protektorat des Großkanzlers der Universität, Cardinal Joseph-Ernest van Roey von Mecheln, vom 25. bis 30. August 1958 ein «Congressus Internationalis Catholicus de Re Biblica» in Löwen/Louvain statt. Er war von langer Hand ausgezeichnet vorbereitet und organisiert, wobei die Hauptlast der Präsident, Prof. J. Coppens, und der Sekretär, Prof. E. Massaux trugen. Etwa 350 katholische Exegeten aus aller Welt folgten der Einladung, und keiner von ihnen wird ohne hohe Befriedigung und viel Anregung aus der altehrwürdigen Universitätsstadt heimgekehrt sein. Fachlich und vor allem persönlich war es von besonderem Vorteil, daß einmal gleichzeitig Alt- und Neutestamentler sich treffen und kennenlernen konnten.

Der feierliche Auftakt wurde am Montag, dem 25. August, in Brüssel im Pavillon «Civitas Dei» mit einer Eröffnungssitzung gegeben, wo Prof. Coppens die zahlreichen Gäste und Teilnehmer begrüßte und A.-M. Charue, Bischof von Namur, darlegte, «was die Kirche von den Exegeten erwartet». Den ersten wissenschaftlichen Vortrag hielt anstelle des verhinderten P. R. de Vaux sein Collega von der École Biblique in Jerusalem P. P. Benoit über «Les analogies de l'inspiration scripturaire». Am Nachmittag begannen in Löwen die Referate in sechs Sektionen: Einleitungswissenschaft, Naher Orient, Umwelt des Neuen Testaments, Altes Testament, Neues Testament, Biblische Theologie. An den folgenden Tagen waren gewöhnlich vormittags zwei Vorträge für die Gesamtheit der Teilnehmer, nachmittags Referate in den genannten Sektionen. Bei der unübersehbaren Weite des Stoffgebietes, dem die Fülle der Referate entsprach, mußten viele Themen zur gleichen Zeit behandelt werden, so daß sich für die Teilnehmer die unvermeidliche Nötigung zu einer beschränkten Auswahl ergab. Meines Erachtens wäre es besser gewesen, höchstens vier Sektionen zu bilden, auch wenn dadurch die Zahl der Redner hätte verringert werden müssen. Zum Glück war die Disziplin in der Einhaltung der Redezeit meistens so gut, daß man ziemlich leicht von Hörsaal zu Hörsaal wechseln konnte.

Den Inhalt der zahlreichen Referate zu besprechen oder auch nur ihre Titel aufzuzählen ist hier nicht möglich. Es ist vorgesehen, die Manuskripte in Buchform zu edieren und so allgemein bekannt zu machen. Wie im persönlichen Verkehr so hat sich auch wissenschaftlich die Verbindung von AT und NT günstig ausgewirkt und den Horizont des Interesses auf beide Testamente ausgeweitet, wobei auch die Übergangszeit, speziell Qumrân, genügend zur Sprache kam. Am Donnerstag war der Nachmittag für einen Empfang der Universität Löwen reserviert, bei dem

die biblischen und orientalistischen Leistungen der mit ca. 600 Professoren und 12000 Studierenden belegten Universität eindrucksvoll beschrieben wurden. Die Veröffentlichungen der dortigen Gelehrten genießen in der Tat in der wissenschaftlichen Welt seit Jahrzehnten internationale Beachtung und Wertschätzung; es sei nur aus dem Gebiete der Theologie erinnert an die «Ephemerides Theologicae Lovanienses» und an die viele Bände umfassende Reihe der gedruckten Dissertationen.

Eine sehr angenehme Unterbrechung brachte der Freitag mit Autobusfahrten nach Gent und Brügge. War es auf der Fahrt die sonnige flandrische Landschaft, so waren es am Ziel die herrlichen Dome, Rathäuser, Burgen – nicht zu vergessen das an Kunstschätzen besonders reiche Museum in Brügge –, die Aug und Herz erfreuten. Die Speisesäle der bischöflichen Seminare in beiden Städten öffneten sich außerdem zum Mittag- und Abendessen der vielen Exkursionsteilnehmer. Selbst die elegantesten Worte von Prälat Coppens an die hohen bischöflichen Gastgeber konnten unser aller Dank kaum genügend ausdrücken.

Die Kongreßwoche schloß am Samstag wieder in Brüssel mit Vorträgen von Vizepräsident F. M. Braun O. P. über «Das vierte Evangelium in der Kirche des 2. Jahrhunderts» und von E. Vogt (Rektor des päpstl. Bibelinstituts in Rom) über «Gott-Mensch-Wüste», denen eine Ansprache des Erzbischofs von Utrecht, Exz. B. Alfrink – ehemals Prof. für AT –, folgte. Um 13.00 Uhr wurde die Tagung mit einem gemeinsamen Schluß-Banquet beendet. Der glänzend vorbereitete und erfolgreich verlaufene Kongreß katholischer Bibelwissenschaftler war der erste seiner Art. Auch wenn man kein Freund der Inflation von Tagungen ist, dürfen wir doch der Hoffnung und dem vielfachen Wunsche Ausdruck geben, daß in geziemenden Abständen ähnliche Treffen stattfinden mögen.

V. Hamp.

XIII. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas

Die Gesellschaft hielt ihre diesjährige Tagung vom 2. bis 6. September in *Straßburg* ab. Etwa 100 Mitglieder hatten sich eingefunden, um Anregungen und Mitteilungen ihrer Fachkollegen zu erhalten und den persönlichen Kontakt zu pflegen.

Am Dienstag, dem 2. September, um 20.30 Uhr, fand in der Universität die Eröffnungssitzung statt, auf der die üblichen Begrüßungsansprachen entgegengenommen wurden. Anschließend war ein erstes gesellschaftliches Beisammensein im Foyer der protestantischen St. Pauls Kirche.

Nachdem am ersten Vormittag das Business Meeting stattgefunden hatte, auf dem Prof. H. J. Cadbury (Haverford, USA) als Präsident der Gesellschaft für 1958/59 gewählt wurde, begann mit einem Referat desselben über «Das Dilemma des Epheserbriefes» die eigentliche Arbeit. Cadbury versuchte mit Hilfe einer verfeinerten Methode einen Ausweg aus dem «Dilemma» zu zeigen, in dem sich die Forschung gerade den Problemen des Eph-Briefes gegenüber befindet. – In den folgenden Referaten sprach zunächst der jüdische Rechtshistoriker D. Daube (Oxford), bekannt geworden in der ntl Fachwelt vor allem durch sein Buch The New Testament and Rabbinic Judaism, über «Die früheste Struktur der Evangelien» und wollte als solche (und zwar nicht bloß für die Lei-

densgeschichte) eine Art von Passahaggada der Christen erkennen. In der Diskussion zeigten sich die Schwierigkeiten dieses Lösungsversuches. – Der Löwener Altmeister der ntl Exegese, L. Cerfaux, ging in seinem Referat den Abwandlungen der Antithese Irrtum-Wahrheit vom Spätjudentum (Sapientia Salomonis) über Paulus bis zur valentinischen Gnosis nach, wobei er die Unterschiede der pln Anschauung über das Wesen der genannten Antithese sowohl dem Spätjudentum wie dem Gnostizismus gegenüber herausarbeitete. – W. G. Kümmel (Marburg) sprach über das in der heutigen Diskussion um die ntl Eschatologie im Mittelpunkt stehende Thema «Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Christentum». Sowohl die formgeschichtliche Traditionsanalyse wie eine Besinnung auf die religionsgeschichtliche Umwelt des ältesten Christentums lasse schon in der ältesten Überlieferungsschicht der syn Evv, der Petrusreden der Apg und auch bei Paulus eine an das Werk des historischen Jesus gebundene Gegenwartseschatologie neben einer futurischen erkennen, wodurch die ntl Verkündigung von Anfang an durch ein Miteinander eines theologischen und christologischen Elements charakterisiert sei. Ob man die joh Verkündigung in der Diskussion des Themas als «sekundär» ausscheiden müsse, wie K. meinte, wird die weitere Forschung wohl erst noch zeigen müssen. – O. Cullmann (Basel-Paris) ging der Opposition gegen den Jerusalemer Tempel nach, wie sie sich in den Qumrânschriften, bei den Samaritanern, den Hellenisten der Apg und im joh Christentum findet. C. glaubt in dieser Opposition eine gewisse gegenseitige Abhängigkeit der genannten Gruppen zu erkennen. – W. N. Wilder (Havard) hatte für seinen Vortrag ein Thema gewählt, das einer weiteren Erörterung in der Fachwelt besonders wert zu sein scheint: Eschatological Imagery and Earthly Circumstance. Für den alten Orient und die Bibel ist die Welt eine Einheit. Sie kennen deshalb unsere scharfen Unterscheidungen zwischen dem irdischen, historischen Geschehen und einer himmlisch-transzendenten Symbolwelt noch nicht. Ein irdisches Ereignis, eine geschichtliche Katastrophe usw. finden durch den Hagiographen, etwa bei Is 34. 35, eine Projektion in die transzendente und kosmische Bildwelt. Das bedeutet, daß etwa eine Aussage der Bibel, die zur literarischen Gattung «Apokalyptik» gehört, in Wirklichkeit streng historisch, als ein irdisch-geschichtliches Ereignis gemeint ist. Das dürfte zur Folge haben, daß unsere beliebten Unterscheidungen zwischen «geschichtlich», «prophetisch», «apokalyptisch», «eschatologisch» vielfach zu Unrecht gemacht werden, weil sie der wirklichen Aussageabsicht eines biblischen Textes nicht gerecht werden. – G. Ogg (Anstruther) nahm eine Frage der Biographie Jesu auf, indem er Lk 3, 23a (Jesus bei seinem Auftreten ungefähr 30 Jahre alt) mit Joh 8, 57 und Irenäus, Adv. haer. II 22, 5 (Jesus bei seinem Auftreten zwischen 40–50 Lebensjahren stehend) konfrontierte und für die zweite Lösung plädierte. Es gab darüber eine sehr rege, aber ergebnislose Diskussion.

Neben diesen Hauptreferaten wurden noch kürzere «Mitteilungen» vorgetragen, so von W. R. Farmer über die Bedeutung des Ausdrucks «Zöllner und Sünder» in dem Logion Mt 11, 19; von E. Massaux über die gnostische Abwandlung joh Stellen in dem vor kurzem edierten Papyrus Bodmer III; von H. K. Moulton über den von Kilpatrick be-

sorgten englischen «Nestle»; von L. Stefaniak über die Geschichte der polnischen Bibelübersetzungen seit dem 15. Jahrhundert.

Angenehme Unterbrechungen der Arbeit brachten eine Dampferfahrt auf dem Rhein und ein Besuch des landschaftlich so überaus reizvoll gelegenen Odilienberges am Ostrand der Vogesen, wohin der Bischof von Straßburg, Se. Exzellenz Weber, die Gesellschaft eingeladen hatte. Schöne Gelegenheit zu gesellschaftlichem Beisammensein bot sich auch bei den Empfängen, die der Rektor der Straßburger Universität und der Bürgermeister der Stadt der Gesellschaft gaben.

So werden alle Mitglieder der Gesellschaft, die an diesem Treffen teilnehmen konnten, mit Freude und Dankbarkeit an die schönen Tage in dem gastfreundlichen, die ganze Woche über noch ganz in Sommersonne getauchten Straßburg denken. Das nächste Treffen findet vom 8. bis 11. September 1959 in Norwich (England), das übernächste vom 17. bis 20. August 1960 in Århus (Dänemark) statt.

Trier, 12. September 1958. F. Mußner.

Umschau und Kritik

Alttestamentliche Rezensionen

Eißfeldt, Otto, *Einleitung in das Alte Testament,* 2. völlig neubearbeite Aufl., J. C. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1956. XVI, 954 S., brosch. DM 43,–, Lw. 48,80.

Der leidige Raummangel darf die längst fällige Besprechung des Eißfeldt'schen Standardwerkes nicht weiter hinausschieben; denn wie die erste Aufl. (1934) wird auch die zweite bereits auf dem Arbeitstisch der alttestamentlichen Forscher stehen. In den verflossenen 22 Jahren hat sich bekanntlich in der atl Wissenschaft allerhand getan, so daß es unverzeihlich wäre, sich mit der Erstauflage zu begnügen. Name und Persönlichkeit des verdienten Hallenser Professors garantieren a priori dafür, daß in allen Fragen der Einleitungswissenschaft und Exegese die neueste Forschung in Erscheinung tritt. Doch war schon die 1. Aufl. im methodischen Aufbau und im sachlichen Urteil so standfest und wohlüberlegt, daß am Inhalt selbst nicht allzu viel korrigiert, sondern meistens nur Abschnitte erweitert oder eingeschoben werden mußten. Das Werk umfaßt jetzt 126 §§ (früher 110) auf 954 Seiten (früher 752).

Am interessantesten ist die Rezension einer Neuauflage, wenn man sie mit der vorhergehenden Auflage konfrontiert, was denn auch gewöhnlich geschieht (vgl. Bib 39 [1958], 231f; TQ 137 [1957], 473f). Selbstverständlich sind die Literaturangaben zu Beginn jedes Paragraphen auf dem laufenden gehalten und bis 1956 soviel wie erschöpfend, wofür man sehr dankbar sein muß. Sie werden durch Fußnoten unter dem Text ergänzt und sind, was man leider nicht bei jedem Werk sagen kann, auch wirklich studiert und negativ oder positiv ausgewertet worden.

Vorerst abgesehen von der Kanon- und Textgeschichte wird die spezielle Einleitung in drei Hauptteile gegliedert: I. Die vorliterarische Stufe: Die kleinsten Redeformen und ihr Sitz im Leben, II. Die literarische Vorgeschichte der Bücher des AT, III. Die Analyse der Bücher des AT. – An I kommt eine moderne Einleitung seit den Arbeiten Gunkels nicht mehr vorbei; denn die diversen Gattungen in Prosa, in Sprüchen und in Poesie müssen als fundamentale Bausteine einer späteren Literatur scharf erfaßt und in ihrer eigentümlichen, zeitnahen Form erkannt werden. In den späteren Schriften sind sie weit zerstreut und gemischt, so daß sie nur in einer systematischen Zusammenstellung klar zu überblicken sind. Daß dadurch schon sehr viel Licht auf die betreffenden Stellen und ihre Exegese fällt, ist leicht ersichtlich (um nur *ein* drastisches Beispiel anzuführen: Das viel umstrittene Protoevangelium konnte nur unter völliger Verkennung des «genus litterarium» als reine Prophetie aufgefaßt werden). Im Vergleich zur 1. Aufl. wird S. 103–105 das «Wächterlied» neu eingeführt. Viel Material liegt nicht vor; aber die Beobachtung ist der Volkspsyche gut abgelauscht. Neu ist ferner S. 130 das Lied «in dem

Gewand der Gerichtsrede», vorzüglich Psalmen, die das Gericht Jahwes über die Götter besingen. Desgleichen werden jetzt S. 146–149 als eigenes Genus «Weisheitsgedichte» herausgestellt, wie sie sich in Psalmen, aber auch Prv, Job und Sir öfters finden. Als ausgeprägte Lieder oder Hymnen sind sie vom kurzen Weisheitsspruch in der Tat wesentlich verschieden, haben aber von ihm die Grundthematik übernommen.

Verhältnismäßig kurz ist der II. Hauptteil (S. 150–181); denn die literarische Vorgeschichte steht genetisch zwischen I und III, weshalb auch Verweise nach vorwärts und rückwärts häufig sind. Um Zersplitterung und Wiederholungen möglichst auszuschalten, könnte man auf den ersten Blick wünschen, er wäre ganz weggelassen, d. h. in I oder besser in III eingearbeitet worden. Aber literargeschichtlich gesehen müssen die Zwischenglieder zwischen den vor- und unterliterarischen, kleinen Einheiten und den heute vorliegenden Büchern doch wohl eigens gewürdigt werden, da den Büchern weithin bereits schriftliche «Quellen», seien es historische, legale, prophetische oder poetisch-didaktische Sammlungen, zugrunde liegen, die ihrerseits sehr wahrscheinlich wieder, wenigstens teilweise, auf schriftlichen Vorlagen (fremdländische eingeschlossen!) fußen. Durch die eigene Behandlung kommt der Werdegang, die Komposition der verschiedenen Bücher deutlich zum Bewußtsein.

Naturgemäß nimmt die eigentliche Analyse der atl Bücher den weitesten Raum ein (S. 182–690). (Die Notwendigkeit der Analyse auch für die traditionshistorische Erklärung des Werdens der Bücher, wie sie die «nordische Schule» vertritt, hat Verf. schon S. 6f einsichtig gemacht.) – Da ist es zunächst das Pentateuchproblem, das über hundert Seiten beansprucht. Daß Eißf. die von Smend begründete «neueste Urkundenhypothese» annimmt, ist bekannt; auch daß er das Smend'sche Sigel J^1 in «L» (Laienquelle) abgeändert hat. In der Abgrenzung und besonders in der zeitlichen Fixierung der Quellen war der Verf. immer schon recht vorsichtig gewesen und ist es jetzt noch mehr geworden. Für die vordeuteronomistischen Urkunden läßt er 200 Jahre (Mitte des 10. bis Mitte des 8. Jh.) mehr oder weniger offen (S. 297: L und J im 10. oder 9. Jh.). Noch schwieriger liegen die Verhältnisse bei den Gesetzescorpora. Wie aufmerksam die Literatur der letzten Zeit verfolgt wurde, zeigt sich beispielsweise darin, daß über die formgeschichtliche Würdigung des Pentateuchs, wie sie von G. von Rad und M. Noth vorgetragen wird, jetzt ein eigener Abschnitt erscheint (S. 201). Hiernach würde die weit vor den Quellen liegende Urgestalt des Pentateuchs auf bekenntnismäßige Glaubenszeugnisse, die Sinai- und Landnahme-Tradition, zurückgehen (vgl. nunmehr auch die Theologie des AT I von G. v. Rad). Das ist aber nicht etwa eine Ablehnung, sondern eine «Bereicherung» der neueren – nicht der neuesten – Urkundenhypothese. Ein eigener kurzer Abschnitt (S. 209) schreibt sogar den formgeschichtlichen «Deuteronomium-Studien» G. von Rad's die «Überwindung der Stagnation in der D-Forschung» zu. Dagegen ist aus der 1. Aufl. der Absatz «Addition der P-Quelle aus zwei parallelen Erzählungssträngen» nicht mehr übernommen worden, was sich aus dem trefflichen Artikel von P. Humbert in ZAW 58 (1940), 30–57 erklärt. Jedenfalls ist abschließend festzustellen,

daß trotz der verdienstvollen, modernen Pentateuchforschung der gattungsgeschichtlichen, form- und traditionshistorischen Schulen deutscher und nordischer Richtung die Grundansichten der klassischen Urkundenhypothese in keiner Weise aus den Angeln gehoben sind, wie oft das auch ihre hartnäckigen Gegner behaupten mögen. Unter diese wird in etwa auch der bekannte Altphilologe an der Leipziger Universität F. Dornseiff zu rechnen sein (vgl. ZAW 1934–1938 = Kl. Schriften, 1956), und Eißf. ist wieder objektiv und vielseitig genug, um auch diese Stimme der Kritik nicht zu überhören, weshalb er S. 288f zum Abschluß der Pentateuchfrage erneut betont, daß «die ganze Pentateuchkritik eine, freilich auf sehr gewichtigen Argumenten beruhende Hypothese ist». «So ist es nur gut, wenn etwa Dornseiff ... in eigener, auf Beobachtungen an griechisch-romischen Literaturerzeugnissen beruhender Methode die Pentateuchfrage zu lösen versucht. Denn so wenig diese Arbeiten die gängige Pentateuchkritik haben erschüttern können, so haben sie doch ... als Warnung vor allzu großem Vertrauen in die Ergebnisse jener Pentateuchkritik ihre Bedeutung.»

Bei den älteren Geschichtsbüchern ist in der 2. Aufl. zur Einführung ein längerer Paragraph «Die Bücher Josua, Richter, Samuelis und Könige als Teile eines größeren Zusammenhanges» vorausgeschickt (S. 289–298). Es geht um die Frage, ob hier im Grunde die alten Pentateuchquellen weiterlaufen, oder ein mit ihnen nicht verklammertes «deuteronomistisches Geschichtswerk» vorliegt. Als Hauptvertreter der ersten Meinung wird Hölscher, für die zweite Noth angeführt. Eißf. selbst pflichtet der Ansicht Hölschers bei, hebt aber (S. 296) wieder die Schwierigkeiten und «den weithin hypothetischen Charakter» ehrlich hervor.

Auch den Prophetae posteriores geht jetzt ein Exkurs «Allgemeines» voraus, der den gewaltigen Unterschied zwischen den Schriftpropheten und den Geschichtsbüchern klar darlegt. Bei Jesaja ist jetzt die Trennung insofern augenfälliger durchgeführt, als das Buch in drei selbständigen Paragraphen behandelt wird. Sachlich brauchte der Verf. wenig zu ändern, abgesehen von dem in neuester Zeit besonders intensiv bearbeiteten Ebed Jahwe-Problem. Die außerordentlich verwickelten literarkritischen Verhältnisse im Buche Jeremias sind natürlich um die Forschungen von Rudolph und Weiser ergänzt worden.

Unter den «Schriften» hat die Neuauflage die Reihenfolge der Bücher leicht geändert (Ruth vor Hl, Prd vor Klgl, Chr vor Esr-Neh), was einleitend mit dem Hinweis auf Hs «L» (Leningrad B 19 A, der Text von BH^3 [1937]) motiviert wird. Das fortlaufend konstatierbare Bestreben, gegenüber der 1. Aufl. die neueste Literatur und kritische Stimmen zu berücksichtigen, sei wieder an ein paar Beispielen aufgezeigt: Der Streit um die Komposition des Hiob-Buches ist zwar nach wie vor nichts weniger als entschieden; aber das Weisheitslied Kap. 28 und ähnlich die Tierbeschreibungen werden nicht mehr so eindeutig dem ursprünglichen Dichter abgesprochen wie früher. S. 567 wird ein eigener Abschnitt den Vertretern der Einheitlichkeit gewidmet. Desgleichen wird S. 576f eigens über «die Möglichkeit, daß die Hiob-Dichtung auch noch von ganz bestimmten *außerisraelitischen Vorbildern* beeinflußt worden ist», gehandelt; jedoch sei ein solcher Einfluß nicht nachweisbar, und die

Vergleichung zeige, daß unser Buch «als dichterisches Kunstwerk und als Zeugnis echter Frömmigkeit sie alle turmhoch überragt».

Zum Hl wird S. 604 die These von A u d e t angefügt, daß zwei Rezensionen, eine aus dem Nordstaat und eine aus dem Südstaat, in nachexilischer Zeit von einem «Weisen» vereinigt und mit dem Nachwort 8, 6b–7 sowie den Nachträgen 8, 8–14 versehen worden seien. Aber positive Zustimmung wagt Eißf. mit Recht hier ebensowenig wie bei der neuestens von S c h m ö k e l wieder energisch verfochtenen mythisch-kultischen Deutung. Mehr als gegenseitige Einflüsse in der Diktion hält er nicht für wahrscheinlich. Für Katholiken ist interessant, daß in der 1. Aufl. S. 533 der Satz steht, die katholische Kirche lasse die allegorische Deutung allein gelten. In der 2. Aufl. heißt es, daß sie bei den kathol. Theologen «nach wie vor besonders beliebt ist. Aber ausschließlich Anerkennung genießt sie auch hier keineswegs. Vielmehr haben sich gewichtige katholische Stimmen wie die Dubarles und Audets für die Auffassung des Hl als einer Sammlung von Liedern ausgesprochen, die es mit dem als großes Geschenk des Schöpfers gewerteten Liebesverhältnis von Mann und Weib zu tun haben . . . »

Zum Buch des Prd werden die jüngsten Äußerungen, die für ein aramäisches Original plädieren (Burkitt, Zimmermann, Torrey, Ginsberg, u. a.), angeführt; aber die gewiß beachtlichen Argumente reichen hier ebensowenig aus wie bei den Evangelien. Für «keineswegs ausgeschlossen» hält der Verf. eine spätere Erweiterung durch einige «Retuschierungen». M. E. ist es recht fraglich, ob es sich nicht um Selbstkorrekturen des immerhin noch im traditionellen Glauben stehenden Koheleth handelt.

Schließlich sei noch auf das besonders problematische Buch Daniel hingewiesen. Im Streit darum, ob Dn 1–12 eine literarische Einheit darstellt, oder auf wenigstens zwei verschiedene Hände zurückzuführen ist, wird jetzt die Auseinandersetzung zwischen G i n s b e r g und R o w l e y eingeschoben (S. 640f) und nicht ohne Humor festgestellt, daß beide Autoritäten entgegen ihren einmütigen theoretischen Grundsätzen «gelegentlich ungenauen Angaben doch genaue Aussagen abgewinnen, also mehr erkennen wollen als hier zu erkennen möglich ist». Eine notwendige Neuerung bringt auch das durch die Ras Schamra-Texte akut gewordene Dan'el-Problem. Daß dieser mit dem Daniel in Ez 14, 14. 20; 28, 3 in Zusammenhang zu bringen ist, wird mit Recht als gewiß angenommen; aber unser Daniel-Buch scheint doch eher an eine Person dieses Namens in der östlichen jüdischen Diaspora des 6. oder 5. Jahrhunderts anzuknüpfen. Also auch hier eine gewisse Rückkehr zu der vom Text vorausgesetzten Tradition.

Zu Esr-Neh ist zu notieren, daß Eißf. im Gegensatz zur 1. Aufl. jetzt mit zahlreichen neueren Autoren der These von v a n H o o n a c k e r, wonach die Wirksamkeit des Esra hinter die des Nehemia anzusetzen ist, glaubt «größere Wahrscheinlichkeit zusprechen zu müssen als seiner Ansetzung unter Artaxerses I.» (S. 686).

Der vierte Hauptteil beschäftigt sich mit dem *Kanon* (S. 691–822). Die Überschrift ist leicht irreführend; denn der I. Teil handelt von der Geschichte des Kanons, der II. von den Apokryphen und Pseudepigraphen, der III. von den Qumrân-Texten. II. und III. bieten eine regelrechte Ana-

lyse der betreffenden Bücher und hätten als eine Art Anhang an die Bücher des AT angeschlossen werden sollen. Doch bringt § 76 «Allgemeines» (zu den Apokryphen und Pseudepigraphen) jetzt das, was in der 1. Aufl. unter dem Titel «Sammlungen heiliger Schriften des AT» stand. Bleiben wir zunächst bei der Kanongeschichte! Die vom Judentum und in der hebr. Bibel sanktionierten Bücher des AT können nicht mehr schlechthin als «Palästinischer Kanon» (1. Aufl. S. 614) bezeichnet werden, seitdem die Essener von Qumrân als der G-Überlieferung näher stehend bekannt wurden. Als neuer Abschnitt erscheint daher sachgemäß «Die von G und den Qumrân-Schriften repräsentierte Überlieferung» (S. 706f). Jetzt konnte auch die schon ehedem sehr schwach begründete Behauptung (1. Aufl. S. 626), daß die ägyptische Judenschaft lediglich dem Gesetz kanonische Dignität zuerkannt, die Propheten und Schriften aber nur als erbauliche Bücher hochgeschätzt habe, nicht mehr stehen bleiben. Die Neuauflage hat hier gar manches besser und richtiger formuliert. «Die durch die Entscheidung von Jamnia bestimmte Gestalt des Kanons ... ist aber nicht die einzige, von der wir wissen. Vielmehr hat sich in der von G und auch von den Qumrân-Schriften repräsentierten Überlieferung eine Kanonform erhalten, die – als Niederschlag des vor dem Spruch von Jamnia liegenden Entwicklungsstadiums zu betrachten – weniger starr ist als jene und insofern nicht eine, sondern mehrere Formen darstellt ...»

Wie erwähnt, folgt nach der Kanongeschichte die Analyse der Apokryphen (katholischerseits deuterokanonische Bücher genannt) und Pseudepigraphen. Dazu nur zwei durchaus unwesentliche Fragen: War der in der Literaturangabe zu Baruch verzeichnete Artikel von Pesch in ZAW 67 (1955) nicht geeignet, die aus der 1. Aufl. beibehaltene Annahme, daß Bar «wahrscheinlich von PsSal 11 abhängig» sei, ins Gegenteil umzukehren? – Ferner: Der erste Satz zu Jes. Sirach hat in der Neuauflage eine Erweiterung über die lateinische Bezeichnung «Liber Ecclesiasticus» erfahren. Warum soll, wie allerdings schon seit Rufin behauptet wird, dieses Buch «in besonderem Sinne als *Buch der Kirche*» gegolten haben? Bei Cyprian kommt übrigens der Ausdruck «Liber Ecclesiasticus» nie vor, sondern «in Ecclesiastico», was also kaum als Attribut zu «Liber» gemeint war. Wahrscheinlicher liegt doch nur eine Anlehnung und Latinisierung des benachbarten und – wie gerade Cyprian erkennen läßt – nicht immer scharf unterschiedenen «Ecclesiastes» vor (vgl. den zu wenig beachteten Artikel von De Bruyne in ZAW 47 [1929], 260–262).

Die Aufnahme von III. (Die Qumrân-Texte) § 104–112 S. 788–822 stellt eine äußerst dankenswerte Erweiterung dar. In der gewohnten sachkundigen Weise werden die bisher bekannten Schriften untersucht und gewürdigt. Selbstverständlich werden sie auch an den einschlägigen Orten (z. B. Jes, Hab u. ö.) herangezogen.

Im fünften und letzten, verhältnismäßig etwas kurz ausgefallenen Hauptteil, der *Textgeschichte,* offenbart sich besonders in den Ausführungen über den masoretischen Text wieder der hohe Wert der Qumrân-Schriften. Außerdem sei als erfreuliche Neuerung erwähnt, daß jetzt ein eigener Paragraph die Vetus Latina behandelt. Auch die freilich immer noch zu knappe Besprechung der Vulgata ist wenigstens in

den Literaturangaben stark erweitert. Die Formulierung vom «unfehlbaren» latein. Text der katholischen Kirche (1. Aufl. S. 718) ist sehr genau und korrekt verbessert, und am Schluß bleibt auch die neue Übersetzung der Pss und Cantica im Auftrag von Pius XII. 1945 nicht unerwähnt. Der letzte und sicher nicht einfachste Paragraph bietet noch 13 Seiten Literaturnachträge und dokumentiert so aufs neue, wie sehr sich der Verf. bemühte, sein Werk bis zum Schlußtermin ganz «up-to-date» zu halten. Außer dem enormen Stellenverzeichnis hat H. J. Z o b e l in der Neuauflage erstmals ein vollständiges Autoren-Verzeichnis hergestellt, das namentlich das Auffinden und Auswerten der immensen Literatur wesentlich erleichtert.

Bei einer Gesamtwürdigung taucht auch die Frage auf, ob die vorliegende Einleitung als «theologischer Grundriß» für den durchschnittlichen Theologiestudenten gedacht ist. Wenn ja, dann allen Respekt vor den evangelischen Kommilitonen! Von den katholischen glaube ich urteilen zu müssen, daß sie nicht nur durch den Preis – an sich nicht zu hoch –, sondern auch über den Umfang und Inhalt etwas schockiert sein werden. Andere Lehrbücher pflegen weniger ins Detail zu gehen und Hypothetisches mehr anzudeuten als auszuführen, endlich das Wichtigste im Großdruck, nähere Ausführungen im Kleindruck und in Fußnoten zu bringen. Der exakte Wissenschaftler allerdings will zwischen Wichtigem und scheinbar weniger Wichtigem nicht gern unterscheiden und verlegt auf noch offene, nicht selten offen bleibende Probleme besondere Mühe. Es scheint verständlich, wenn Studenten vielleicht lieber nach der Einleitung von Weiser oder Sellin-Rost greifen. Vermutlich wird seinerzeit auch der große «Steuernagel» nicht allzu umworben gewesen sein. Aber für jeden, der in alle Einleitungsfragen wirklich tiefen Einblick gewinnen will, ist das zuverlässige Standardwerk von Prof. Eißfeldt schlechthin unentbehrlich.

München, 10. Oktober 1958. V. H a m p.

W e i s e r, Artur, *Einleitung in das Alte Testament* (Göttinger Theologische Lehrbücher), 4. neubearbeitete und vermehrte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 390 S., Ln. DM 18,50.

Weisers Einleitung in das Alte Testament hat neben Eißfeldts Handbuch und dem knappen Grundriß Sellins (bearbeitet von L. Rost) seinen Benutzerkreis gefunden, was schon durch die einfache Tatsache ersichtlich ist, daß seit der ersten Auflage 1939 nun schon die vierte Auflage notwendig geworden ist. Neben der dichten, stets die wesentlichen Fragen und Probleme behandelnden Darstellung und der gut lesbaren sprachlichen Form ist diese Einleitung weitgehend geprägt durch die persönliche Forschung Weisers, die in der selbständigen schöpferischen Weiterführung und Bewältigung der anstehenden Fragen ihren Niederschlag gefunden hat; vor allem aber ist Weisers Einleitung durch das stark ausgeprägte theologische Ethos bestimmt, das den theologischen Gehalt und das Kerygma der atl Schriften freizulegen bemüht ist. Seine Bemühung, die Einleitung dem Monopol der einseitigen Literarkritik zu entreißen, hat stärkste Beachtung und dankbare Leser gefunden, wie die Notwendigkeit der vierten Auflage dokumentiert.

In der vorliegenden Neubearbeitung bietet der Verfasser auch einen dankenswerten Überblick über die Handschriftenfunde in der Wüste Juda (S. 357–380); in knapper, aber zuverläßlicher Zusammenfassung werden die Funde behandelt und ausgewertet, sowie ein Bild der Sekte von Qumrân gezeichnet. Ausgewählte Literatur weist den Weg zu weiterer Beschäftigung mit der Materie, für die natürlich das «Dies diem docet» in besonderer Weise gilt.

Mit besonderem Interesse haben wir diese 4. Auflage mit der 2. = 3. Auflage kollationiert, weil eine Neubearbeitung nicht nur den augenblicklichen Forschungsstand des Verfassers widerspiegelt, sondern auch eine Bewertung der atl Beiträge seit 1949 (2. Auflage) impliziert.

Bei der Behandlung des *Pentateuch* bildete seit der 1. Auflage die Frage nach dem geistigen Ort der Pentateuchüberlieferungen das Herzstück der Pentateuchkonzeption Weisers. Die Pentateuchschichten JEDP werden begriffen als «Stufen und Typen der Gestaltung der heilsgeschichtlichen Tradition, die im Kult des Zwölfstammebundes ihren Sitz hatte und sich im sakralen Vortrag beim Bundesfest auch durch die Zeiten staatlicher Trennung hindurch als lebendiges Gut der religiösen Volksgemeinde bis hin zur Thoralektion der Synagoge erhalten hat» (S. 83). In Auseinandersetzung mit G. von Rad präzisiert Weiser seine Konzeption vom Bundesfest, in dem die «Theophanie-(Sinai-)Tradition mit Willensoffenbarung Gottes und Bundesschluß einerseits und die Darstellung der geschichtlichen Heilstaten Jahwes als Gottes Wesensoffenbarung andererseits die ursprünglichen Grundbestandteile ein und desselben am Zentralheiligtum des sakralen Stämmeverbandes (der heiligen Lade) gefeierten Festes gewesen sind» (S. 78). Nicht das Credo im Munde des Laien, wie von Rad meint, sondern die «durch eine im göttlichen Auftrag sprechende Kultperson ... vermittelte Rezitation und Darstellung der Heilsgeschichte» ist als Urbild den Pentateuchquellen anzusehen; sie sind eine Art Lektionarien, d. h. schriftliche Fixierung der Heilsgeschichtstradition des Zwölfstämmebundes (S. 84). An dieser Grundkonzeption Weisers, deren Einzelheiten aus der 2. = 3. Auflage als bekannt vorausgesetzt werden, hat sich in der 4. Auflage nichts geändert: gelegentlich wird sie durch einen Hinweis auf Noths Überlieferungsgeschichte des Pentateuch ergänzt (S. 74. 75. 77. 78. 79. 84), hier und da in einzelnen Worten geglättet, präzisiert oder verbessert (S. 80. 83. 85). – Bedeutsamer erscheint die neue Erklärung der sog. großisraelitischen Idee, d. h. der nachträglichen Ausdehnung der aus kleineren Kreisen stammenden Tradition auf «ganz Israel», die von der gottesdienstlichen Tradition her zu verstehen sei, in der die Heilsgeschichte als Vergegenwärtigung des Handelns Jahwes auch von den am historischen Geschehen nicht Beteiligten erlebt wurde (S. 81).

Die Darstellung der einzelnen Quellenschichten zeigt zwar die prüfende Hand des Verf., ist aber kaum verändert: Die J-Schicht ist durch zwei Belegstellen (S. 91. 92) und durch Hinweise auf Jepsen und Simpson erweitert. In der E-Schicht ist der Abschnitt über das Moselied Dt 32, 1–43 (S. 100) neu, dem ein Schema gottesdienstlicher Verkündigung zugrunde liege und das im Rahmen der E-Schicht überliefert und aus vorexilischer Herkunft zu erklären sei. Neben kleineren Ergänzungen (S. 101. 102. 104) sei eine Bemerkung über die Weiterbildungen von E «im

Rahmen gottesdienstlicher Verwendung» (S. 105) erwähnt. § 16 (Deuteronomium) bringt neben Glättungen und weiteren Belegstellen eine Ergänzung zur Verwandtschaft zwischen Dt und Prophetie; A. Alt's Verständnis des Dt als Restaurationsprogramm bedarf «ernster Erwägung» (S. 110). Bei der Behandlung der Priesterschrift wird Elligers neuer Versuch, eine selbständige priesterliche Geschichtserzählung literarkritisch abzutrennen, abgelehnt (S. 116). – Die starke Betonung von Sabbat und Beschneidung als Unterscheidungskriterien gegenüber der heidnischen Gola wird jetzt mit den Restaurationsbestrebungen von Priesterkreisen und Bewegungen z. Z. Artaxerxes' I. gesehen, die zur Rückwanderung unter Esra geführt hätten (S. 116).

Weisers Versuch, die verschiedenen Pentateuch-Überlieferungsschichten in einem sakral-kultischen Bundesfest der Stämme-Amphiktyonie zu verankern, bedarf sicher ernster Erwägung, auch wenn man statt des Bundesfestes lieber an Bundesfeiern denkt, da so eine lebendige Traditionspflege und -weiterbildung einsichtig gemacht wird. Es bleibt jedoch die Frage, welche Traditionen von «Israels» Geschichte und Historie in mehr oder weniger festgefügter Erzählung oder Bekenntnisformel einer solchen Bundesfeier vorgegeben waren und welche Gestalten an der Bildung und Sammlung solcher Traditionskomplexe maßgeblich beteiligt waren. Für die Auseinandersetzung mit von Rad sei auf dessen Besprechung in VerkF 1947/48, 180–183 verwiesen. Begrüßenswert wäre eine stärkere Herausarbeitung jener poetischen, prosaischen, geschichtlichen und legislativen Teile, die sich keiner Überlieferungsschicht zuweisen lassen; die Zuweisung z. B. des Bb zu E läßt sich m. E. nicht überzeugend dartun. Die dtr. Frage bleibt wohl auch nach der Weiterführung der Alt'schen These offen.

Als weiteres Beispiel der Überarbeitung seien die §§ über die *großen Propheten* herausgegriffen. Bei *Isaias* (§ 22) sei – abgesehen von kleineren stilistischen Glättungen und Anpassungen der Jahreszahlen – die Ablehnung des Verständnisses Isaias' als Weisheits- oder Gesetzeslehrer (Fichtner) erwähnt (S. 151), ferner die Erweiterung zum Restgedanken (S. 160); wesentlich ist auch die kurze Erweiterung, daß der nationale Messiasgedanke im Krönungsritual verwurzelt sei (S. 161). Die Literaturangaben sind sorgfältig nachgetragen[1].

Bei der Behandlung Dt-Isaias' (§ 23) wird für die Nichterwähnung von Kyros und dem bevorstehenden Fall Babels in Is 49–55 gegenüber Baudissin und Volz die Möglichkeit anderer, unbekannter Gründe eingeräumt (S. 162). Weiser bleibt leider bei seiner früheren Identifizierung des Ebed mit dem Propheten selbst; gegenüber den Erklärungen Bent-

[1] Ich vermisse G. Brillet, Isaïe (Témoins de Dieu 6) 1944, ²1948; S. Mowinckel, Jesaja 1949; A. Mailland, La petite Apocalypse d'Isaïe 1956; Mulder, Die Teologie van die Jesajaapokalipse 1954. Erwähnenswert wäre auch die sorgfältige und umfassende Behandlung des ganzen Buches Isaias durch A. Feuillet DBS IV (1949) 647–729; die Aufnahme von Beiträgen zu einzelnen Fragen oder Versen bleibt wohl eine Ermessensfrage. Ich habe noch vorgesehen J. Ziegler, Zum literar. Aufbau verschiedener Stücke im Buche Isaias: BZ 21 (1933) 131–149; 237–254; I. Engnell, The Call of Isaiah 1949; A. Feuillet, Le messianisme du Livre d'Isaïe: RScRel 36 (1949) 182–228; J. Coppens, La prophétie de la 'Almah: EThL 28 (1952) 648–678; ders., L'Attente du Messie 1954, 39–50; P. Béguerie, La vocation d'Isaïe: Études sur les prophètes d'Israël 1954, 11–51; H. Junker VTS 4 (1957) 181–196.

zen's und Engnell's werden Bedenken erhoben. – Die Sprüche von Is 40–55 können in der Sabbatversammlung oder (mit von Waldow) in Klagefeiern (S. 163) verkündet werden[2].

Die Ausführungen zu Is 56–66 (§ 24) sind unverändert[3]. (Bei ṣedeḳ sind beide Punkte abgesprungen [S. 169].)

Stärkere Überarbeitung hat § 25 über Jeremias gefunden: Jeremia's Wirksamkeit wird jetzt auf vier Perioden verteilt. Besonders betont wird, daß Jer «vom Boden der ursprünglichen Jahwebundestradition aus» die Religionsvermischung usw. der Zeit Manasses geißelt (S. 171). Die Überlieferungsgeschichte des Buches wird ausführlicher behandelt, indem gegenüber dem sekundären Stadium der schriftlichen Aufzeichnung und Sammlung der Worte die mündliche Verkündigung betont wird, bei der sich der Prophet neben den prophetischen Redeformen auch der liturgischen Gattungen und der gottesdienstlichen Paränese bediente (S. 173). – Jetzt wird auch in 19, 14ff; 21, 1ff und 25, 1ff die Hand Baruchs vermutet (S. 174). Wo in Jer 26–36 die Erform mit der Ichform wechselt, scheine Baruch auf direkte Mitteilungen oder persönliche Aufzeichnungen des Propheten zurückzugreifen. Für Jer 37–45 ist die Verfasserschaft Baruchs vorsichtiger formuliert (S. 174); 37–45 sei als Vermächtnis aufzufassen, vielleicht erst nach dem Tode Jer's abgefaßt (S. 175). – Die nachträgliche Versetzung der Fremdvölkerorakel an den Schluß geschah wegen des Drohgedichtes gegen Babel, das seit dem Ende des Exils stärkere Aktualität gewann (S. 175). Die Theorien von Volz und Bardtke zu Jer 46–51 bleiben weiterhin abgelehnt. Gegenüber der dtr. Sonderquelle (Mowinckel, Rudolph) betont Weiser jetzt – m. E. zu Recht –, daß es sich dabei um gottesdienstliche Redeformen handelt, die schon vor der sog. dtr. Geschichtsbetrachtung und Redaktion in Gebrauch waren und von Jer oder Baruch verwendet wurden (S. 177). – Während die frühere Auflage Jer 10, 1–16 (Nichtigkeit der Götzen) und 17, 19–27 (Sabbat) als sekundär ansah, ist «jetzt zu überlegen, ob nicht die sekundäre Ausformung auf ursprüngliche Jeremiaworte zurückgeht» (S. 177). – Neu hinzugefügt sind S. 178 die Abschnitte 2 und 3 über Jer's Verhältnis zur Tradition des Jahwekultes und seiner Bedeutung für die Verkündigung des Propheten[4].

In § 26 *Ezechiel* ist die neuere Forschung kurz nachgetragen und auf Irwin, van den Born u. a. hingewiesen. Weisers Auffassung und Darstellung über die Entstehung des Buches und die Gestalt Ezechiels als Prophet, Priester und Theologe hat sich nicht geändert[5].

[2] Bei den Literaturangaben vermißt man: J. S. van der Ploeg, Les Chants du Serviteur de Jahvé 1936; R. J. Tournay: RB 59 (1952) 355–384; 481–512; H. Cazelles: RScRel 43 (1955) 5–55; V. de Leeuw, De Ebed-Jahve-Profetieën 1956. Ferner B. J. van der Merwe, Pentateuch-tradisies in die prediking von Deuterojesaja 1955 und G. Reinwald, Cyrus im 2. Teil des Buches Isaias 1956.

[3] Bei der Literatur hätte erwähnt werden können: J. Marty, Les chapitres 56–66 du livre d'Isaïe 1924; W. Zimmerli, Zur Sprache Tritojesajas: Schweiz. Theol. Umschau 20 (1950) 110–122; Th. Chary, Les prophètes et le culte à partir de l'Exil 1955, 93–112.

[4] Bei den Literaturangaben wären erwähnenswert gewesen: G. von Rad, Die Konfessionen Jeremias: EvTh 3 (1936) 265–276; H. Wildberger, Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia 1942; H. Cazelles, Jérémie et le Deutéronome: RScRel 39 (1951) 5–36 und A. Weiser, Das Gotteswort für Baruch Jer 45 und die sog. Baruchbiographie: Karl Heim-Festschrift 1954, 35–46.

[5] Bei der Literatur ist LSB: Spadafora 1948, ²1951 statt 1950 zu berichtigen.

Die §§ 49. 71 über Daniel bzw. die Zusätze zu Daniel weisen zwei Erweiterungen bzw. Änderungen auf (S. 256), wobei die Visionen jetzt «kaum» (früher «nicht») auf originalem Erleben beruhen, sondern als schriftstellerische Gebilde charakterisiert werden[6].

In ähnlicher Weise sind auch die §§ 28–40 über die zwölf kleinen Propheten bearbeitet; bemerkenswert ist die stärkere Betonung der prophetischen Beziehungen zum Jahwebund, z. B. 193 (Hosea), 199 (Amos), und den kultisch-sakralen Traditionen. Die Forschung ist jeweils durch kurze Hinweise nachgetragen und positiv oder negativ apostrophiert. Auf Wünsche in den Literaturangaben können wir aus Raumgründen nicht eingehen. Einige Berichtigungen: S. 201 Bič 1953, 11ff (statt 19ff); S. 202 Aalders (statt Aalden); ebd. fehlt im Titel von Boman's Aufsatz die Präposition i (Elohim i Jonaboken); 203 Z. 27 lies 1, 4. 5. 7 (statt 14, 5. 7; so auch [2]Weiser); 207 Arsskrift (statt Arskrift); 222 muß es im Titel von Holtzmanns Aufsatz heißen «Pharisäerbundes» (statt Pharisäertums [so auch [2]Weiser, [2]Horst, Sellin-Rost, DBS V, Lods, Pfeiffer, Kuhl!]).

In der Behandlung des *Psalters* (§ 41) untersucht ein neuer Abschnitt (S. 226f) die Verfasserfrage: Keiner der in den Überschriften genannten Namen bezeichne den wirklichen Autor, vielmehr seien die Pss ursprünglich anonym gewesen. Zwei weitere neue Abschnitte (S. 228f) behandeln die sog. Verfasserüberschriften: in Analogie zu ugaritischen Parallelen wird *ledāwîḏ* «für» David übersetzt, dem «in der Rolle des Ahnherrn der Dynastie als Träger der Verheißung und Empfänger des ‹Königsheils› ... der Vortrag des betr. Lieds im Festkult zustand» (S. 228); nach dem Aufhören des Königtums bedeute es zur Davidtradition des vorexilischen Tempelkultes gehörig (S. 229); den Samaritanern gegenüber habe man schließlich die davidische Verfasserschaft betont. – Der Davidpsalter 3–41 wird jetzt als ältere Sammlung von Pss aus der Tradition des ersten Tempels betrachtet (S. 230). – Bemerkenswert ist, daß trotz Weisers neuerlicher Betonung der jüdischen und kirchlichen Tradition zum Alter der Psalmen (S. 226) David in keinem Falle als Pss-Verfasser angesehen wird. Vgl. dazu etwa [2]Eißfeldts (S. 555) behutsame Formulierung: «In dem einen oder anderen Falle, etwa bei Ps 18 ... erscheint die Möglichkeit, daß es sich um eine wirklich auf David zurückgehende Dichtung handelt, nicht ganz ausgeschlossen.»

Schließlich sei erwähnt, daß Weiser sich bei der Datierung der *Chronik* (§ 51) jetzt Rudolph anschließt, also frühestens Anfang des 4. Jhdts. (S. 263) –, während er in der früheren Auflage die Chr mit Noth nach 300 ansetzte. Neu ist auch die besondere Hervorhebung der Geschichte der Theokratie als beherrschenden Grundgedanken der Chr (S. 261). – In § 50 *Esra-Nehemia* distanziert sich Weiser entgegen der 3. Auflage von Noths Thesen; mit Rudolph wird eine aramäische Darstel-

---

Man vermißt L. Dürr, Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik 1923; H. Haag, Was lehrt die literar. Untersuchung des Ezechiel-Textes? 1943; ders., Ezechiels Beitrag zur messianischen Theologie: Miscellanea A. Miller 1951, 276–285; P. Auvray, Le problème historique du livre d'Ézéchiel: RB 55 (1948) 503–519; vielleicht auch A. van den Born: StCath 28 (1953) 94–104. Jetzt wäre H. Gese, Der Verfassungsentwurf des Ezechiel 1957 noch zu erwähnen.

[6] Vielleicht hätte sich ein Hinweis gelohnt auf: M. J. Lagrange: RB 39 (1930) 179–198 und A. Feuillet: RB 60 (1953) 170–202. 321–346.

lung des Baues von Tempel und Stadtmauer angenommen (S. 258); gegen Noth hält Weiser für Esr 7–9 eine von Esra verfaßte Denkschrift als Vorlage des Chronisten für wahrscheinlicher (S. 259). – Die Frage der zeitlichen Reihenfolge Esr-Neh oder Neh-Esr läßt Weiser offen[7].

Diese Beispiele müssen genügen, um die Weiterführung und Neubearbeitung der vorliegenden 4. Auflage zu charakterisieren. In zusammenfassender, teils referierender, teils eigenständiger Forschung, gibt Weiser auch mit dieser Neuauflage dem Studenten ein anregendes und nützliches Hilfsmittel für das Studium des AT an die Hand; durch die theologischen Akzente der Darlegungen weist er zugleich zum eigentlichen kerygmatischen Verständnis der atl Schriften.

Tübingen, 10. September 1958. G. J. Botterweck.

Schubert, Kurt, *Die Gemeinde vom Toten Meer.* Ihre Entstehung und ihre Lehren. Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1958, 144 S. Kart. DM 5,50, Ln. DM 7,50.

Die populäre Darstellung eines wissenschaftlichen Gegenstandes erfordert eingehende Sachkenntnis, Gewissenhaftigkeit und Behutsamkeit des Verfassers. Es ist notwendig, klar das Wesentliche herauszuheben, denn das große Publikum will bestimmte runde Urteile auch in Dingen, die nicht restlos geklärt sind, über die also nur mit vielen Klauseln und Einschränkungen geredet werden sollte. Es muß vermieden werden, mit halben Wahrheiten zu arbeiten und den Eindruck einer Sicherheit zu erwecken, wo sie nicht vorhanden ist. Über Qumrân und die damit verbundenen Fragen weitere Kreise angemessen und zuverlässig zu unterrichten, ist besonders schwierig, weil Vorkenntnisse bei den wenigsten vorausgesetzt werden können, dafür aber sofort weltanschauliche oder religiöse Interessen sich anmelden, während das zur Verfügung stehende Material doch ziemlich neuartig, dabei aber sehr lückenhaft ist und mit einiger – hier allerdings übel angewandter – Phantasie sehr verschieden ausgedeutet werden kann, wobei zudem der größere Teil noch der Veröffentlichung harrt. Von den bisherigen populären, auch ins Deutsche übersetzten, Darstellungen kann man leider nicht durchweg sagen, daß sie trotz des buchhändlerischen Erfolgs ihrer Aufgabe ganz gerecht geworden seien. Tendenz, Geschäft und Sensation haben teilweise mehr Verwirrung gestiftet als Klarheit gebracht. Daß entsagungsvolle stille Gelehrtenarbeit, die sich ehrlich um den Sinn der Texte bemüht, von sachunkundiger Seite gelegentlich noch verdächtigt wurde, hätte nicht geschehen sollen.

Ein gutes Buch, das zwar unter besagten Umständen auch nicht das non plus ultra darstellen kann, das man aber wohl mit gutem Gewissen weiteren Kreisen empfehlen wird, ist die vorliegende Darstellung von Schubert (Laie, nicht Theologe), die Wiedergabe einer Vorlesung für Hörer aller Fakultäten an der phil. Fakultät in Wien im Sommer 1957. Er stellt hier die Resultate zusammen, zu denen er in zehnjähriger Arbeit an den Texten gekommen ist und verweist zur Begründung auf die zahl-

7 Erwähnenswert wären die Beiträge von A. van Hoonacker: RB 32 (1923) 481–494; 33 (1924) 25–64 und H. Cazelles: VT 4 (1954) 113–140; jetzt wäre noch auf V. Pavlovský: Bib 38 (1957) 275–305. 428–456 hinzuweisen.

reichen Veröffentlichungen, die er in den letzten Jahren an verschiedenen Orten herausgebracht hat. Er sieht in den Texten von Qumrân die beste Quelle zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neutestamentlichen Milieus, und es kommt ihm daher vor allem darauf an, die darin enthaltenen *Lehren* und *Ideen* darzulegen sowie ihre alttestamentliche Vorgeschichte und ihre Beziehungen zum Neuen Testament und zum pharisäisch-talmudischen Judentum aufzuzeigen.

S. bezeichnet die Mitglieder der Genossenschaft kurzweg als Qumrân-Essener und behandelt zunächst in sieben kürzeren Kapiteln (S. 9–41) ihre Texte, die Kanonfrage (der Kanon vermutlich umfangreicher als der spätere masorethische), das Alter der Texte, die Fundgeschichte, die Grabungen in der Klosterruine, die Vorgänger der Gemeinde, ihre Entstehung und ihr Verhältnis zu Pharisäern und Sadduzäern. Ihren letzten Ursprung führt er auf die Chasidimbewegung am Anfang des 2. vorchristl. Jahrhunderts zurück, von der auch die Pharisäer ausgingen, wobei die eschatologische Naherwartung das treibende Element gewesen wäre. Die Auseinandersetzung mit den Hasmonäern spätestens 141, welche die geistliche und weltliche höchste Würde beanspruchten, führte zur Trennung zwischen den Gruppen, den bezüglich der «akut-messianischen Erwartung» skeptischen, liberaleren Pharisäern und den «Qumrânfanatikern». Das mag richtig sein, aber ob der S t a u f f e r ' schen Priestertradition und der Zwei-Messiasidee bei Sacharja wirklich solche Bedeutung zukommt, wie ihr S. zuzuerkennen scheint, ist mir nicht so sicher. Man wird überhaupt nicht in jedem Gesalbten gleich einen Messias zu sehen haben, wenn auch jeder Messias ein Gesalbter ist.

Ausführlicher redet der Verf. dann in fünf weiteren Kapiteln (S. 41 bis 141) von der Qumrân-Gemeinde selbst, ihrer Organisation, ihrer Praxis und ihren Lehren, ihrer Gemeindetheologie und Endzeiterwartung, über den Lehrer der Gerechtigkeit und die beiden Messiasse, über das Verhältnis zum Christentum und schließlich über Beziehungen zum Rabbinismus. Ein Anhang enthält ein Verzeichnis der Literatur (nur in Buchform erschienene Werke), der Textausgaben und der eigenen Veröffentlichungen des Verf.

Die Darstellung liest sich, von den öfteren Verweisen vorwärts und rückwärts abgesehen, verhältnismäßig flüssig und ist, unter Verzicht auf Anmerkungen, oft durch längere Zitate auch aus der apokryphen und rabbinischen Literatur belebt. Daß manches nicht so klar und präzise ist, wie man wünschen möchte, liegt auch an der Lückenhaftigkeit und Sprödigkeit des Stoffes. Ob man apokryphe Bücher wie Hen und Jub so in einem Zuge mit den Qumrânschriften sprechen lassen soll, wäre zu überlegen. Es ist ja nicht gesagt, daß all diese Bücher, von denen Bruchstücke in Qumrân sich fanden, auch wirklich den Glauben der dortigen Gemeinde so ohne weiteres wiedergeben. Auch das Verhältnis zur Gnosis, selbst zur jüdischen Gnosis, wenn man diesen Kautschukbegriff gebrauchen will, bleibt doch höchst problematisch. In den bis jetzt bekannt gewordenen Texten vermag ich dafür keinen rechten Anhaltspunkt zu finden. Daß es in messianisch-eschatologischer Hinsicht keine einheitlichen, klaren Vorstellungen gegeben zu haben scheint, erkennt S. selbst an. Dann können Bezeichnungen wie akut-messianisch und akut-eschatologisch aber mißverständlich wirken. Man wird mit dem Urteil, daß in

der Gemeinde kurzweg alles, selbst das Armutsideal und das rituelle Essen, eschatologisch bestimmt war, wohl zurückhaltend sein müssen, wenn auch der Verzicht auf eigenen Besitz oder die Gütergemeinschaft wie im ersten Christentum gewiß kein soziologisches, sondern ein aszetisches und religiöses Problem war. Auch die Selbstbezeichnung als «Arme», wenn sie zutrifft, ist nicht soziologisch, sondern heilsgeschichtlich gemeint, aber die Beziehung zu den Ebioniten erscheint vage. Richtig ist aber wohl die Erklärung «Arme dem Geiste nach» = Arme mit innerer Zustimmung, ohne Anhänglichkeit an den Besitz, die auch für das Neue Testament gilt, ebenso «Menschen des (göttlichen) Wohlgefallens» Lk 2, 14.

Das Verhältnis zum Urchristentum beurteilt S. ohne Überschwang und nüchtern. Daß etwa Johannes der Täufer und ein größerer Teil der ersten Christen ursprünglich zeitweise Qumrân-Essener waren, bleibt trotzdem reine Vermutung. Sehr wahrscheinlich ist aber, daß Christus nach den Evangelien und auch Johannes und Paulus zu Lehren und Anschauungen, wie sie in Qumrân vertreten wurden, Stellung (polemisch) nehmen. Daß Christus den Feindeshaß verwirft, Mt 5, 43, mag gegen die Qumrânleute gerichtet sein, vgl. 1 Q S I 4 10 etc. (Sektenregel). Es ist aber im Auge zu behalten, daß wenigstens der einzelne Fromme in Qumrân sehr wohl auch persönliche Rachegedanken ablehnt: «Ich will dem Mann seine böse Tat nicht vergelten; mit Guten will ich dem Manne folgen; denn bei Gott steht das Gericht über jeden Lebenden, und *er* wird dem Menschen sein Tun vergelten» 1QS X 17f. Das könnte auch im NT stehen. Die Frömmigkeit hat also wie es scheint, auch in Qumrân verschiedene Formen oder Stufen.

Rituell normiert ist dort das ganze Leben der Leute, die einer noch über die pharisäische hinausgehenden strengen Gesetzlichkeit huldigen. Aber man wird deswegen noch nicht ihr Leben und darum auch nicht ihre Mahlzeiten als sakral bezeichnen können und als Teil einer Arkandisziplin betrachten wollen, weil die Novizen noch von der Reinheit der vollberechtigten Mitglieder ausgeschlossen sind.

Daß der Lehrer der Gerechtigkeit, den im übrigen auch S. nicht zu identifizieren wagt, einer der «drei messianischen Funktionäre» ist (neben den zwei Messiassen) und den für die Endzeit erwarteten und (Dt 18, 15. 18) verheißenen Propheten verkörpert, steht vorläufig auch noch keineswegs fest.

Das Gesamtbild, das man beim gegenwärtigen Stand der Forschung von Qumrân entwerfen kann, beruht auf vielen Einzelbeobachtungen, deren Gewicht zuweilen anders bewertet und deren Zusammenfügung manchmal anders versucht werden kann, als es bei S. geschehen ist. Aber aufs Ganze gesehen, wird man das Buch als willkommene Gabe aus der Hand eines Gelehrten annehmen, der wie wenig andere auch in der rabbinischen Literatur sich auskennt; es wird gewiß den Zweck erfüllen, für den es gedacht ist, und man darf hoffen, daß nüchtern und sachlich unter Verzicht auf Sensation und allzuviel Phantasie an den interessanten und wichtigen Texten weiter gearbeitet wird. – Daß der Verlag dem Rezensionsexemplar gleich einen «Vorschlag für eine Besprechung» beilegt, ist ein Beginnen, das keine Fortsetzung finden sollte.

Bonn, 9. September 1958. F. Nötscher.

Herbert B r a u n , *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Jesus von Nazareth und die essenische Qumrânsekte, 2 Bde., Tübingen (J. C. B. Mohr) 1957 (Beiträge zur hist. Theol. 24), 1. Bd. 163 S., 2. Bd. 154 S., Kart. DM 36,–.

Im ersten Bd. untersucht der Verf. die drei Themengebiete des grundsätzlichen Toragehorsams, der einzelnen paränetischen Inhalte und das Verhältnis Mensch und Gott in den «Sprüchen der Väter» (S. 2–14), im Sektenkanon (der Verf. benützt die englische Bezeichnung Manual of Discipline, S. 15-47), im Habakukmidrasch (S. 48–66), in den Essenertexten (womit er die Berichte des Josephus und Philon über die Essener meint, S. 67–89) und in der Damaskusschrift (S. 90–139).

Die in den ʾAbot zum Ausdruck kommende pharisäisch-rabbinische Haltung definiert B. (S. 13) als «temperierten Werkoptimismus», denn zur Vollendung der Arbeit ist der Mensch ohnehin nicht imstande, was ihn aber nicht von seiner Verpflichtung zum Handeln befreit (ʾAbot II, 16. R. Tarphon). Gut beobachtet ist auch der im Gegensatz zu Qumrân uneschatologische Charakter der phar.-rabb. Frömmigkeit. «Die in den ʾAbot sich aussprechende Frömmigkeit ist daher nicht ausschließlich auf ein bevorstehendes Eschaton ausgerichtet» (S. 7). S. 7 Anm. 7 führt B. jene Stellen aus den ʾAbot an, für die der «Blick auf das Eschaton» aber dennoch maßgebend ist. Es wäre vielleicht noch gut gewesen, darauf hinzuweisen, daß im Gegensatz zu Qumrân diese Aussprüche, möglicherweise mit der Ausnahme von III, 16 (R. Akiba), nicht akut-eschatologisch gemeint sind.

Mit weitest gehender Zustimmung liest man auch die Untersuchung des SektKan. Hier ist «die Bedeutung der Tora noch betonter als im rabbinischen Judentum» (S. 15). Im Gegensatz zu diesem ist der Modus des Torastudiums nicht mehr dem freien Ermessen überlassen, sondern festgelegt, denn der Inhalt der Tora ist für den SektKan. etwas Verborgenes, das durch das Studium ans Licht gebracht wird (S. 17). Die Ergebnisse des Torastudiums aber, die Lehren der Gemeinde, sind Arkanbesitz der Sekte. Der esoterische Grundcharakter ist unverkennbar und «bezieht sich auch auf die rechtliche Seite der Tora» (S. 18). Somit «bildet die Gesetzeskorrektheit ... Voraussetzung und Inhalt des Heilswissens» (S. 21). In diesem Zusammenhang spricht B. mit Recht von einer «Verbindung gnostischer und juridischer Terminologie» (S. 21 Anm. 1). Im SektKan. findet B. eine gnostische Terminologie, weil er, worin ihm der Rezensent zustimmt, das Fehlen eines physischen Dualismus im SektKan. «als Basis für die Verweigerung des Attributs gnostisch zu schmal» hält (S. 23 Anm. 3). Der SektKan. verlangt unbedingten Gottesgehorsam von allen Gemeindemitgliedern. Bekehrungsgehorsam kann durch bloß rituelle Reinheit nicht ersetzt werden. Als Folge der Bekehrung wird sie aber im allerhöchsten Ausmaß trotzdem gefordert, denn nur die Gemeindemitglieder haben «Anteil an der rechten kultisch verstandenen Reinheit» (S. 27–29). Die Ursache dieser Toraverschärfung auf der ganzen Linie sieht B. mit Recht in der akuten eschatologischen Naherwartung der Qumrângemeinde (S. 32). «Die am meisten ins Auge fallende Einzelvorschrift ist die persönliche Besitzlosigkeit und die Gütergemeinschaft» (S. 35). Der arkane Charakter der Gemeinde, der auch zur Koinonie in Gütergemeinschaft geführt hatte, bedingte das Verhältnis zum Nächsten.

Es gibt somit keinen neutralen Nächsten, sondern nur Sektengenossen und Nichtsektierer. Die einen müssen geliebt, die anderen gehaßt werden (S. 38). Das dualistische Grundschema, das die Menschen in zwei gegeneinander stehende Lager der Söhne der Gerechtigkeit und der Söhne der Bosheit teilt, hat eine Grenze im Eschaton; bis dahin aber geht der Konflikt des von Gott geschaffenen Dualismus mitten durch die gesamte Menschheit wie auch durch den einzelnen Menschen hindurch (S. 41. 42).

Den Habakukmidrasch hält B. für jünger als den SektKan., weil die eschatologische Naherwartung nun noch deutlicher wird (S. 51). Auch aus diesem unprogrammatischen Text geht die große Bedeutung des Gesetzes und der Satzungen eindeutig hervor (S. 50). Die grundsätzlich rituelle Linie kommt z. B. darin zum Ausdruck, daß der Vorwurf der rituellen Verunreinigung des Tempels zu Jerusalem durch den Frevelpriester die prinzipielle Anerkennung dieses Heiligtums impliziert, obwohl die Gemeinde einen anderen Kultkalender hatte als die Jerusalemer Tempelpriesterschaft (S. 58). Richtig erkannte B., daß sich «die Sektenleute als die ausführenden Organe von Gottes eschatologischem Gericht an den Heiden» erachteten, doch dürfte er den Sinn von HabKom. 5, 3–5 verfehlt haben, wenn er das dort erwähnte Gericht Gottes, das von seinen Auserwählten vollzogen wird, nicht mit dem Feindeshaßgebot des SektKan. in Verbindung bringt. In beiden Fällen handelt es sich um die Erwartung eines eschatologischen Rachekrieges, den die Gemeindemitglieder als Gerichtsvollzieher Gottes und mit himmlischer Assistenz (vgl. auch HabKom. 13, 2–4) durchführen, von dem auch SektKan. 8, 6 f, Hen 91, 12; 95, 3–7; 96, 1; 98, 12 und in der Kriegsrolle die Rede ist.

«Auch bei den Essenern steht die Tora im höchsten Ansehen» (S. 68). Ihre mit dem SektKan. übereinstimmende esoterische Praxis läßt sich aus dem Josephusbericht erkennen (S. 69). Die Bedeutung des Kultischen wird radikalisiert, wie z. B. aus den Waschungen, dem kultischen Charakter der Versammlungsstätte, der Kleidung, der gemeinsamen Mahlzeit und der entscheidenden Rolle des Priesters beim Mahl hervorgeht (S. 73). Dieselbe Radikalisierungstendenz ist auch für die essenische Praxis der Gütergemeinschaft und des Eheverzichts verantwortlich (S. 80. 84). Die Unterschiede zwischen den antiken Nachrichten über den Essenismus und den Qumrântexten gehen mindestens zum Teil auf die tendenziöshellenisierende Umdeutungsweise des Philon und Josephus zurück (S. 72, 89).

Ebenso ist in der Damaskusschrift die Tendenz zur häretischen «Verschärfung des Toragehorsams» festzustellen (S. 90). Gegenüber dem SektKan. aber tritt die dualistisch-gnostische Linie spürbar zurück (S. 93). Die Eschatologie der Dam. ist «verglichen mit dem Man. und dem Hab. entspannt. Der eschatologische Gesamtrahmen (aber) ... ist natürlich geblieben» (S. 109). Die Separierung der Gemeinde vom Tempelheiligtum geht nicht auf eine Mißachtung desselben, sondern auf seine besondere Hochschätzung zurück (S. 114). Die Dam. setzt einen anderen Sozialstatus voraus als der SektKan., da sie keine vollkommene Vermögensübergabe an die Gemeinde kennt und Privatbesitz voraussetzt (S. 121). Während der Terminus הון חמס in SektKan. 10, 19 auf einen ge-

nerellen Vermögensverzicht schließen läßt, hebt der Begriff הון הרשעה in Dam 6, 15; 8, 5 «nur eine bestimmt Seite von Besitz als verboten heraus» (S. 121, Anm 6). Ebenso ist auch in der Dam. so gut wie keine Eheablehnung. Geblieben ist nur das Verbot der Polygamie und der Nichtenehe (S. 131). Dam. 11, 16 f deutet B. wie Chaim Rabin, The Zadokite Documents, Oxford 1954, S. 56 in dem Sinn, daß «das Herausholen eines Menschen aus einer Grube am Sabbat gestattet» sei (S. 118), doch ist diese Deutung der Stelle falsch und widerspricht der Verschärfungstendenz der Sabbatvorschriften in der Dam. gegenüber dem offiziellen Judentum (vgl. zur Übersetzung P. Riessler, Altjüd. Schriftum, Augsburg 1928, 935; G. Molin, Die Söhne des Lichtes, Wien 1954, 52; M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer, München 1957, 299; und zur Sache K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, München 1958, 138–140).

Die Gesamtdarstellung der von B. behandelten Phänomene ist außerordentlich verdienstlich, sachlich wertvoll und weitest gehend überzeugend. Dieses Buch wird immer eine äußerst bedeutsame Initiation in das Studium der behandelten Texte bleiben. Da sich B. meiner eigenen inneren Datierung der Rollen anschloß (S. 112), sei es mir auch gestattet, meine Bedenken gegen die konsequente Verwertung dieser Datierung vorzubringen. Sicher ist, daß die Gemeinde eine Steigerung und Reduzierung ihrer eschatologischen Naherwartung durchmachte und daß die verschiedenen eschatologischen Aussagen demgemäß in ihrer Abfolge datiert werden können. Diese für die Eschatologie zutreffende Erkenntnis erlaubt aber noch nicht, dieselbe Datierung auch auf die übrigen Lehren in den respektiven Schriften auszudehnen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die monastische, Gütergemeinschaft praktizierende Qumrângemeinde, von der der SektKan. berichtet und die verheirateten Gruppen mit Privatbesitz, deren Existenz aus der Dam. und dem Regelbuch (1QSa) bekannt ist, zeitlich nebeneinander und nicht nacheinander anzusetzen sind. In diesem Sinn dürfte auch Josephus, Bellum 2, 8, 13 zu verstehen sein. Auch die Unterschiede zwischen SektKan. und Dam. bezüglich der Auffassung des Verhältnisses «Mensch und Gott» müssen nicht unbedingt auf eine zeitliche Aufeinanderfolge hinweisen, sondern haben auch neben einander Platz, wenn man die verheiratete Gruppe als *im Prinzip* weniger radikal ansieht als die monastische. Anderseits wieder ist es durchaus möglich, daß z. B. der SektKan. sich aus mehreren Schriften zusammensetzt, die in zeitlicher Distanz voneinander entstanden sind. Für eine einigermaßen gesicherte innere Datierung der Rollen untereinander, ihrer verschiedenen Schichten und somit auch der Entwicklung der einzelnen Theologumena wird man wohl noch bis zur Veröffentlichung des gesamten Materials – also leider noch sehr lange – warten müssen. Das außerordentlich große Verdienst des Verf. wird aber durch dieses eine Bedenken grundsätzlicher Art auf gar keine Weise geschmälert. Auch der Umstand, daß die neuere Literatur zum Thema wie z. B. F. Nötscher's «Zur theologischen Terminologie der Qumrântexte», Bonn 1956, unberücksichtigt blieb, beeinträchtigt nicht den Wert des Buches, dessen große Bedeutung weniger in der Diskussion mit den Fachkollegen als in der vergleichsweisen Darstellung und Analyse der einzelnen Lehrinhalte besteht.

Der zweite Bd. behandelt die im ersten für den Qumrânbereich untersuchten Theologumena des Toragehorsames, der einzelnen paränetischen Inhalte und des Verhältnisses Mensch und Gott in den synoptischen Evangelien. Herausfordernd erklärt B. schon zu Beginn: «Die Tora wird von Jesus verschärft ... Jesus fordert, ebenso wie die Sekte, eine verschärfte Torabeobachtung». Unwillkürlich denkt man bei diesen Worten an Mt 11, 30: «Mein Joch ist süß und meine Last leicht». Wenn es sich hier möglicher oder sogar wahrscheinlicher Weise auch um kein echtes Jesuswort handelt, so bezeichnet es aber dennoch eine wesentliche und entscheidende Seite an Jesu Botschaft (vgl. auch J. Klausner, Historia šel habbait haššeni, IV, Jerusalem 1950, 229). Doch schwächt B. seine Erklärung wieder ab, wenn er von «einer Freiheit gegenüber der Tora in der Jesusüberlieferung» (S. 7) spricht und zugibt, daß die torawidrigen Inhalte bei Jesus einen breiten Raum einehmen (S. 13). Die Toraverschärfung Jesu hat somit unprinzipiellen Charakter (S. 14), denn «nur bei Jesus, nicht bei der Sekte, gibt es auch ein Gegeneinander von zitierten Toraworten» (S. 15). Jesus selbst lehrte auch selbständiger als die Sekte, aber nach der Meinung B.'s kam es zu keinem ausgesprochenen Gegeneinander von Tora und Jesus (S. 16). Demgegenüber scheint mir aber richtiger, was Leonhard G o p p e l t (Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh 1954, S. 47) anläßlich der Verhaltensweise Jesu gegenüber dem Sabbatgesetz gesagt hat: «Todeswürdig erscheint Jesus (den Pharisäern) nicht wegen der an sich geringfügigen Sabbatverletzung; ihrer machten sich die ‹Sünder› sicher in viel größerem Umfang schuldig. Todeswürdig erscheint Jesus entscheidend deshalb, weil er die Durchbrechung der Satzung als Erfüllung von Gottes Willen rechtfertigt. Das bedeutet das Ende der absoluten Geltung des Gesetzes und das Ende des Judentums! Wenn das Judentum bleiben will, was es ist, muß es Jesus ausstoßen. Nicht an einem formalen Messiasanspruch, sondern an Jesu Verhalten gegenüber dem Gesetz und seiner Rechtfertigung entscheidet sich die Stellung des Judentums zu ihm.»

B. versteht das Wort Tora zu extensiv. Er subsummiert die ethisch-moralische und die rituell-halachische Seite unter dem einen Wort Tora. Für die Zeitgenossen Jesu, die Rabbinen sowie die Qumrânleute, bezeichnete aber der Begriff Tora in erster Linie ihre halachischen Teile. Nur daraus ist das große Interesse der Rabbinen an der Halacha überhaupt zu erklären. Unter Tora verstand man damals somit vornehmlich Kultgesetz und Sammlung ritueller Halachot. Man wird daher die Antithesen der Bergpredigt und das Verbot des Korban nicht mit B. (S. 3) als Toraverschärfung bezeichnen können, es sei denn, man versteht Tora in einem unjüdischen Sinn. Wenn man sich aber mit B.'s extensivem Verständnis des Wortes «Tora» abgefunden hat, wird man ihm weitgehend zustimmen müssen. Meine Kritik trifft daher nicht die Sache, nicht die Deutung des Verf., sondern nur die meines Erachtens unzulässige Erweiterung des Begriffes Tora im Zeitalter Jesu. So liest man mit ungeteilter Zustimmung, daß sich Jesus «nie in dem Umfange wie in der Sekte in einer juridisch festsetzbaren Kasuistik verlor» (S. 27) und daß die «gegen die Torafrömmigkeit kritische Linie Jesu im offiziellen Spätjudentum und in der Sekte fehlt» (S. 36), denn «das Tun der verschärften Tora ist bei Jesus eingebettet in das Begebnis der gnädigen Abhängig-

keit des Menschen von Gott» (S. 61). Die Jesustradition kannte daher auch keine Esoterik (S. 18) und «das Unesoterische trennt die Lehre Jesu von der Sekte» (S. 21). Ebenso ist auch bei Jesus das «Fehlen der juristischen Inhalte nicht zufällig» (S. 25). Den unrituellen Charakter der Botschaft Jesu hat B. trotz extensiven Gebrauches des Wortes Tora richtig verstanden. «Viel stärker als die Gemeinsamkeiten sind die Divergenzen zwischen Jesus und der Sekte auf rituellem Gebiet» (S. 64), denn nach Jesu Meinung rührt im Gegensatz zur Sekte und zum Rabbinismus «die Unreinheit nicht von ritueller Unkorrektheit her» (S. 65). So finden wir auch in der Jesustradition im Gegensatz zur Sekte kein «Interesse für die Innehaltung eines bestimmten kultischen Terminkalenders und bestimmter Gebetszeiten» (S. 69). Ja, «der Grundsatz (Jesu), daß nichts von außen Kommendes den Menschen profaniert, hebt die rituellen Teile der Tora selbst aus den Angeln» (S. 72).

Zuzustimmen ist auch der Ansicht des Verf., wenn er auf die engen Berührungen «zwischen der Sekte und der Jesusbewegung in der Stellung zum Besitz» hinweist (S. 73). Fragwürdiger aber scheint es mir, ob er Mt 5, 3 und Lk 6, 20 zu Recht auf die soziologisch Armen, die Besitzlosen, bezieht. Ebenso scheinen mir die von B. nicht mehr berücksichtigten Texte wie die Hymnenrolle und die Kriegsrolle dem Verf. zu widersprechen, wenn er der kürzeren Formulierung von Lk 6, 20 gegenüber der von Mt 5, 3 den Vorzug gibt (S. 73 Anm. 2). Der Terminus עני רוח «Arme des Geistes» als Bezeichnung für die Sektenmitglieder ist sowohl in der Kriegsrolle 14, 7 als auch in der Hymnenrolle 14, 3 belegt und bedeutet dasselbe wie אביוני חסד «Arme der Gnade, Arme aus Gnade» in der Hymnenrolle 5, 22. Ebenso ist das Ich des Beters in der Hymnenrolle mit dem «Armen» identisch (z. B. 2, 31f). Armut in diesem Sinn ist also eine charismatische Begabung, die die Willigkeit, die Zustimmung des Menschen zur Armut voraussetzt. Diese Armut ist auch nicht in erster Linie soziologisch, sondern im Anschluß an Is 61, 1 (vgl. Hymnenrolle 18, 14, Mt 11, 5; Lk 7, 22; Lk 4, 16–30) eschatologisch bestimmt. Die «Armen» sind Gottes Heilswerkzeug im endzeitlichen Rachekrieg (Kriegsrolle 11, 7–9; 11, 13; 13, 14). Wenn man daher einen engen Kontakt zwischen dem Armutsideal der Qumrângemeinde und der Jesusbewegung annimmt, so wird man nicht umhin können, hier dem Mt-Text den entschiedenen Vorzug zu geben. So wie in der Kriegsrolle und in der Hymnenrolle die Termini עני (oder ענו) und אביון mit und ohne attributäre Zusätze wie רוח, חסד, פדות stehen können und trotzdem immer Sektenmitglieder meinen (vgl. J. Licht, Megillat hahodajot, Jerusalem 1957, 104; H. J. Kandler, Die Bedeutung der Armut im Schrifttum vor Chirbet Qumrân, Judaica 13 (1957), 193–209; K. Schubert, Die Gemeinde vom Toten Meer, München 1958, 76–79; 119f), so bedeutet auch das einfache πτωχοί von Lk 6, 20 soviel wie πτωχοὶ τῷ πνεύματι von Mt 5, 3, nämlich in erster Linie nicht den soziologisch Armen, sondern den «Armen des Geistes», den «Armen im Willen», den «freiwillig Armen», denjenigen, der bereit ist, wenn notwendig, seinen Reichtum dem größten Ziel des «Reichs Gottes» zu opfern, mit anderen Worten jemanden, der mit dem Beter der Hymnenrolle sagen kann: «Ich habe erkannt, daß kein Vermögen Deine Wahrheit aufwiegen kann» (15, 23). (Zur Parallele armfromm und zur Herkunft des Begriffs «Arme des Geistes» vgl. Is 66, 2.)

Im Ganzen genommen stellt aber auch der zweite Band des Braun'schen Buches einen sehr wertvollen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Qumrân und Jesustradition dar. Die außerordentlich fleißige und streng wissenschaftliche Arbeit des Verf. gereicht auch solchen Lesern zum großen Vorteil, die an der einen oder anderen Stelle eine andere Deutung oder eine andere Formulierung vorziehen würden. Die beiden Bände werden als Pionierarbeit auch noch dann ihren Wert behalten, wenn andere sensationelle Bücher über die Qumrântexte schon lange veraltet sein werden.

Wien, 15. Juli 1958. K. Schubert.

A. S. Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân* (Studia Semitica Nederlandica), Assen 1957, 274 S., hfl. 17,50 (DM 23,40).

Der erste Hauptabschnitt befaßt sich mit den messianischen Vorstellungen der Damaskusschrift (S. 8–74). Den Stellen Dam 2, 12 und 6, 1 spricht W. jeden messianischen Sinn ab (S. 20. 27). Im weiteren Verlauf untersucht er die übrigen Stellen in der Dam, die messianisch gedeutet werden können. Er kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Der Lehrer der Gemeinschaft (oder «Einigung») ist mit dem Lehrer der Gerechtigkeit von Dam 1, 11 und HabKom zu identifizieren (S. 38). Der Gebrauch des Verbums האבף Dam 20, 1 weist nicht unbedingt auf einen gewaltsamen Tod des Lehrers (S. 37). Weil im HabKom der Lehrer der Gerechtigkeit «als lebendige Gestalt dargestellt wird», in Dam 19, 35f; 20, 14 aber «derTod des Lehrers der Gemeinschaft erwähnt wird», ist die Dam nach HabKom anzusetzen. Der verbreiteten Auffassung, daß die Gemeinde mit der Auferstehung ihres Lehrers rechnete[1], widerspricht W., weil er עמד und בוא in der Dam für synonym hält (S. 58) und der Ausdruck Lehrer der Gerechtigkeit «nicht nur für *eine* Person verwendet wurde» (S. 72f). Mit der Ortsbezeichnung «Damaskus», die der Dam ihren Namen gegeben hat, ist für W. der Ort gemeint, an dem die Gemeinde des Neuen Bundes im Exil lebte, d. h. Qumrân (S. 53).

Wesentlich für W.'s Verständnis der messianischen Stellen der Dam ist es, daß derselbe Ausdruck zwei verschiedene Personen bedeuten kann. Es gibt zwei «Lehrer der Gerechtigkeit», die mit den beiden «Toraforschern» gleichzusetzen sind, der eine lebte in der Frühzeit der Sektengeschichte, der andere wurde für das Eschaton erwartet. Der Toraforscher von Dam 6, 7 ist mit dem Lehrer der Ger. von Dam 1, 11 identisch, er ist «eine historische Gestalt, die schon dagewesen ist» (S. 70). Dagegen ist der Toraforscher von 7, 18 (= Lehrer der Ger. von 6, 11) «eine eschatologische Gestalt», die noch erwartet wurde (S. 54. 70). In der Schreibweise «Messias Aharons und Israels» der Dam liegt ein unbewußtes oder gewolltes Versehen des mittelalterlichen Abschreibers vor. Es ist hier «nicht von einer, sondern von zwei Gestalten die Rede und zwar so, daß der Messias von Aaron dem Toraforscher (von Dam 7, 18) – Hohepriester und der Messias von Israel dem Fürsten der ganzen Gemeinde entspricht» (S. 66, auch S. 188). Der Dam 7, 20 genannte «Fürst»

[1] Z. B. Kurt Schubert, BZ 1 (1957), 180. 194. David Flusser, עיונים, Jerusalem 1957, 87.

ist «der eschatologische Messias ben David, der königliche Erlöser der Endzeit» (S. 58). Das Gesamtergebnis lautet also: Toraforscher Dam 7, 18 = Messias Aharons = Lehrer der Gerechtigkeit 6, 11; daneben wurde noch ein davidisch-messianischer Fürst der Gemeinde erwartet (S. 74).

In der Annahme der zwei Messiasgestalten ist W. unbedingt zuzustimmen. Weniger sicher scheint dem Rezensenten die Auffassung eines vergangenen Lehrers der Ger. = Toraforscher und eines zukünftig-eschatologischen Lehrers der Ger. = Toraforscher. Darf man die Termini technici der Gemeinde so extensiv interpretieren? Ging hier der Verf. nicht etwas zu weit bei seinem Versuch, schon jetzt diese Begriffe zu verstehen, bevor noch alle Texte zugänglich sind? Wie dem auch sei, der Versuch W.'s ist außerordentlich originell und verdient ernsthafte Beachtung. Wenn man aber die These von zwei Lehrern der Gerechtigkeit nicht als unbedingt gesichert hinnimmt, bleibt auch nichts anderes übrig, als Dam 6, 11 als Zeugnis für die Erwartung der Auferstehung des Lehrers der Ger. aufzufassen. Warum soll die Bedeutung, die W. dem Worte עמד Dn 12, 13 zuerkennt (S. 58), nicht auch auf Dam 6, 11 zutreffen? Der Hinweis auf den Zusammenhang kann sich als circulus vitiosus erweisen. Noch weniger überzeugend scheint dem Rezensenten die Gleichsetzung des erwarteten Priestermessias mit Elias (S. 60 f). Freilich gibt es eine rabbinische Tradition, nach welcher der Prophet Elia als Hohepriester bezeichnet wird. Die rabbinische Aggada entstammt aber zum Teil einer ganz anderen Welt als die Qumrân-Texte. Aber auch jene ist hier nicht einer Meinung. Gen r. par 71 (zu Gen 30, 11) wird Elia als Angehöriger der Stämme Benjamin oder Gad bezeichnet und Sukka 52 b wird ausdrücklich zwischen Elia und dem «Priester der Gerechtigkeit» unterschieden. Es besteht daher vorläufig kein Grund, den Priestermessias mit Elia zu identifizieren, solange in den Qumrântexten selbst noch nicht der geringste Hinweis für eine solche Gleichsetzung vorliegt.

S. 75–96 sind der Sektenregel gewidmet. Die entscheidende Aussage ist hier 9, 11: «bis zum Kommen des Propheten und der Messiasse aus Aharon und Israel». Während die Messiasse aus Aharon und Israel auch sonst in den Qumrân-Texten bekannt sind, wird der Prophet nur hier genannt. Dieser «erschien der Sekte in Gestalt des Lehrers der Gerechtigkeit, dessen Auftreten für die Gemeinde von Qumrân überaus bestimmend gewesen ist» (S. 84). Somit hat der Verfasser der Sektenregel den Lehrer der Ger. noch nicht gekannt (S. 76). Dieser Prophet selbst war keine messianische Gestalt, wohl aber Vorläufer der Messiasse (S. 83. 86). Unter den Messiassen Aharons und Israels sind der erwartete priesterliche Messias und der messianische Sohn Davids, d. h. der eschatologische Fürst der ganzen Gemeinde gemeint (S. 77). S. 89–96 weist W. die messianische Deutung von SektKan. 4, 18 b–21 a, die besonders von W. H. Brownlee vertreten wurde, zurück. All diesen Deutungen kann der Rezensent vorbehaltlos zustimmen.

Die SS. 96–116 sind der «Règle de la Congregation» und ihren Anhängen gewidmet. «1QSa gilt dem Ende der Tage» (S. 97), ist also nach der Gemeinschaft anzusetzen, von der der SektKan. spricht. Somit nimmt 1QSa auf die Verhältnisse der Endzeit Bezug (S. 98). Der hier genannte Priester, das Haupt der ganzen Gemeinde Israels, ist der Messias

Aharons. Neben ihm steht auch hier wieder der Messias Israels (S. 101). Das Mahl von 1QSa 2, 17–22 ist nicht an sich eschatologisch. «Das Besondere liegt nicht an dem Mahl, sondern am Umstand, daß der Messias von Israel anwesend ist» (S. 105). Auch hier findet W. fast vollkommene Zustimmung, doch scheint es dem Rezensenten nicht so sicher wie W., daß ganz 1QSa auf die Endzeit Bezug nimmt. אחרית הימים ist in den Texten kein eindeutig bestimmter Begriff und man kann ihn nur aus dem Zusammenhang zu deuten versuchen; er kann die Endzeit im weiteren und im engeren Sinn bedeuten (vgl. z. B. HabKom 2, 5–9 mit 9, 6. K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, Tübingen 1953, 170 f). Allerdings dürfte aber der ausschließlich endzeitliche Charakter von 1QSa 2, 11–21 feststehen.

S. 116–144 kommt W. auf die messianischen Anspielungen in der Kriegsrolle zu sprechen. Im Einzelnen kann man hier, ohne zu ausführlich zu werden, seine Ausführungen nicht nachzeichnen. Wichtig scheint aber dem Rezensenten die Feststellung S. 128, daß «der Endkampf wider die Kittäer in erster Linie ein sakraler Akt» ist. Im Zusammenhang damit ist die hervorragende organisatorische Rolle des Hohepriesters im Endkampf zu verstehen (S. 129).

S. 144–156 sind der Hymnenrolle gewidmet. Hier muß der Rezensent dem Verf. leider vielfach widersprechen. Die entscheidende Stelle ist 3, 9 והריה גבר הצרה, die W. S. 145 übersetzt: Und die mit Männlichem Schwangere ist in Angst. Der Rezensent aber: Und die Schwangerschaft mit dem Manne der Bedrängnis. Die ungewöhnliche Form הריה dürfte nicht, wie die meisten Übersetzer meinen, gemäß Hos 14, 1 die «Schwangere» heißen, sondern eher die «Schwangerschaft». Als grammatikalische Parallele sei auf die Form הַוְיָה «Sein, Wesenheit» verwiesen. Auch גבר הצרה scheint mir demnach gegen alle Bedenken W.'s «Mann der Bedrängnis» zu bedeuten. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß sich «Bedrängnis» nur auf den Mann beziehen kann und somit von einem leidenden Messias die Rede sein muß, sie kann sich auch auf die Wehen der eschatologischen Gemeinde beziehen, die durch das Bild der Schwangerschaft angedeutet sind. Noch mehr zum Widerspruch fordert W.'s Übersetzung von Zeile 10 heraus, wo er פלא יועץ עם גבורתו mit «Der Wundersame berät mit seiner Stärke» übersetzt und meint, «daß unser Text demnach ebenfalls auf Gott zu beziehen ist, der mit seiner Stärke berät» (S. 154). W. gibt zwar zu, daß hier ein Anklang an Is 9, 5 vorliegt, glaubt aber wegen der abweichenden Textgestalt einen messianischen Sinn leugnen zu müssen. Er spricht sich gegen den messianischen Sinn der Stelle aus, weil er auf zwei von ihm gestellte Fragen keine befriedigende Antwort findet: «a) Ob eine messianische Erklärung des vorliegenden Textes im Spätjudentum vorauszusetzen ist und b) weshalb der jesajanische Text in geänderter Form angeführt wurde» (S. 153). Bezüglich der ersten Frage kommt er unter Hinweis auf Strack-Billerbeck II, S. 332, Anm. 2 zur Feststellung, «daß die meisten jüdischen Ausleger Jes 9, 5 auf König Hiskia, also gar nicht auf den Messias gedeutet haben» (S. 153). Damit hat W. wohl recht, aber auch Hiskia selbst wurde als Typus für den messianischen David-König empfunden. Dafür gibt es einen Beleg von einem Tannaiten, der sogar noch ein Zeitgenosse der letzten Jahre der Qumrângemeinde war. Ber 28b heißt es, daß Johanan ben Zakkai

unmittelbar vor seinem Tode zu seinen Schülern gesagt hätte: «Bereitet den Thron für Hiskia, den König Judas, der da kommt» (ohne הבא auch ARN 25). Zum messian. Verständnis der Stelle vgl. J. Klausner, הרעיון המשיחי בישראל 4. Aufl., Tel Aviv 1956, II, 136. Selbst noch gegen Ende der tannaitischen Epoche bestand die Erinnerung an eine david.-messianische Deutung von Is 9, 6. Auch hier spielt wieder die Gestalt Hiskias neben der Davids eine Rolle, wenn auch nach der Tradition Bar Kapparas Sanh 94a hier eine Begründung dafür gegeben wurde, warum Hiskia nicht Messias wurde (vgl. Klausner a. a. O., 197f). Die Tatsache, daß die rabbinische Tradition Is 9, 5 vielfach auf Hiskia deutet, schließt demnach ihr davidisch-messianisches Verständnis nicht unbedingt aus. Daran muß aber noch ein Bedenken grundsätzlicher Art angeschlossen werden, das sich nicht gegen die Antwort, sondern gegen die Frage wendet. W. beurteilt das «Spätjudentum» viel zu sehr als Einheit, indem er rabbinische Vorstellungen und solche der Qumrântexte ohne Bedenken nicht nur nebeneinander stellt, sondern die einen auch zur Ergänzung der anderen verwendet. So kam er z. B. auch zur Identifikation des Hohepriestermessias mit Elia. Aber auch auf seine zweite Frage, warum der jesajanische Text in geänderter Form angeführt wurde, gibt es eine befriedigende Antwort. Hier liegt anscheinend eine Deutung der Gemeinde auf die strafende Funktion des Davidmessias im endzeitlichen Geschehen vor. Die גבורה übt der Wunderrat aus, wenn er laut Dam 7, 20f «bei seinem Auftreten alle Söhne Seths zerschmettert» oder gemäß 1QSb 5, 27 «die Völker wie Straßenschmutz niedertritt». Der Gebrauch von גבורה in den Qumrântexten fördert dieses Verständnis der beabsichtigten Veränderung des jesajanischen Textes. Es bedeutet vielfach (wie übrigens mehr als 1000 Jahre später auch in der Kabbala) den strafenden Gerichtsaspekt Gottes, z. B. Dam 2, 5; 1QHod 4, 18f. Es ist also nach der Meinung des Rezensenten durchaus möglich, daß sich dieser Hymnus auf den Davidmessias bezieht. Richtig allerdings dürfte die Feststellung W.'s sein, daß «das Weib Bild der eschatologischen Gemeinde ist» (S. 155) und der Text die Leiden schildert, denen die Gemeinschaft in der Endzeit ausgesetzt ist, nämlich die «Wehen der Messiaszeit».

Auf den kommenden Seiten untersucht W. u. a. die von Allegro veröffentlichten messianischen Texte aus Höhle 4. Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, möchte der Rezensent nur seiner allgemeinen Zustimmung Ausdruck geben. Sehr wertvoll und aufschlußreich ist auch der Abschnitt über «Die messianischen Vorstellungen der Testamente der zwölf Patriarchen» (S. 190–216). Hier kommt W. zu den treffenden Feststellungen, daß «die Funde von Qumrân beweisen, daß die Test. XII in irgend einer Urgestalt der Sekte bekannt gewesen sind» und «ursprünglich wohl von der Sekte selbst herrühren» (S. 213). Der jetzige griechische, slawische und armenische Text bildet aber «ein von christlicher Hand überarbeitetes und interpoliertes Buch» (S. 215). In der Urschrift war von zwei messianischen Gestalten die Rede, die durch Levi und Juda symbolisiert sind, wobei die Begründung der Superiorität Levis über Juda einer der Zwecke der Darstellung war (S. 215f).

Außerordentlich gelungen ist auch der Schlußteil des Buches, der die messianischen Lehren im Rahmen der Geschichte und Vorgeschichte der Qumrângemeinde untersucht (S. 217–249). Die Essener und Pharisäer

gehen auf die Chassidim-Bewegung der Makkabäerzeit zurück. Die Essener sind eine «Rechtspartei der Sadduzäer» (S. 223). Um etwa 150 «müssen sich die strenggläubigen sadokitischen Ḥasidim als Essener von den anderen (den Pharisäern) getrennt haben» (S. 231). 20 Jahre später, also etwa 130 v. Chr. trat der Lehrer der Ger. auf. Der gottlose Priester des HabKom war Alexander Jannai, der Lügenmann dürfte Simon ben Schetach gewesen sein und der Lehrer der Ger. kann nicht überzeugend mit einer historischen Person identifiziert werden (S. 238 f).

Als ganzes genommen ist W.'s Buch eine sehr dankenswerte Zusammenfassung und ein origineller Deutungsversuch des vorliegenden Materials zur Messiaslehre der Qumrângemeinde. Der Autor hat seine Untersuchung wirklich gründlich gestaltet und somit den Grundstein für die weitere Erforschung der messianischen Vorstellungen in der zwischentestamentlichen Zeit gelegt. Der überaus soliden und gelungenen Arbeit liegt aber eine vielleicht etwas zu weit gehende Tendenz zugrunde, schon jetzt zu endgültigen Antworten zu kommen.

Wien, 30. September 1958. K. Schubert.

עיונים במגילת מדבר יהודה, Jerusalem 1957, 122 S., im Verlage der Israel Society for Biblical Research.

Das vorliegende Werk ist eine Sammlung verschiedener in modernhebräischer Sprache verfaßter Aufsätze über die mit der Deutung der Qumrântexte verbundenen historischen und religionsgeschichtlichen Probleme.

Der erste Aufsatz zum Thema stammt von Chajim Gevarjahu und behandelt das *Gebet des Nabonid aus den Texten vom Toten Meer*, S. 12–23. G. bringt zuerst den aramäischen Text des von J. T. Milik RB 63 (1956), 407–415 veröffentlichten «Prière de Nabonide» mit hebräischer Übersetzung und untersucht ihn auf seinen historischen Wert. «Das Gebet des Nabonid gibt auch die Möglichkeit, die Diskussion um den historischen Kern der Gestalt Nebukadnezars im Danielbuch neu zu beginnen. Es ist ein weiterer Beweis für die Annahme, daß es sich hier hauptsächlich um Lebenslagen des Nabonid handelt. Dieses Gebet lehrt uns auch, daß auch die Gestalt des Belsazar im Danielbuch den Nabonid bedeutet» (16). «Das Gebet des Nabonid gehört zu der im Exil entstandenen jüdischen Literatur ... Es hat keinerlei Verbindung mit der speziellen Lehre der (Qumrân-)Sekte und ist viel älter als diese» (22).

Šemarjahu Talmon befaßte sich mit den *Kalenderproblemen der Sekte vom Toten Meer*, S. 24–39. Zuerst weist T. mit Recht darauf hin, daß die vom «normativen Judentum» abweichende Kalenderrechnung für die Trennung der Sekte von diesem wesentlich mitverantwortlich war (24). Aus diesem Grunde mußten sich die Sektenleute auch vom Tempelkult in Jerusalem fernhalten, doch waren sie nicht an sich prinzipiell opferablehnend (25), denn in der Endzeit sollten die Opfer in Jerusalem nach den Regeln der Gemeinde und nach ihrem Kalender dargebracht werden (27). Die Qumrânleute glichen die Anzahl der Priesterwachen ihrer speziellen Kalenderrechnung an. Während das übrige Judentum nur 24 Priesterwachen kannte, führten die Qumrânleute 26 ein. 26 ist die Hälfte von 52. Jede Priesterwache sollte also insgesamt zwei Wochen

im Jahr Dienst tun (28, 29). Der Kalender der Sekte ist auch der Kalender vieler Apokryphen. Er hat auch den Vorteil, daß die Feste immer auf denselben Tag im Monat und in der Woche fallen (34). Er liegt z. B. Jub 6 und Henoch 74, 10; 82, 6 zugrunde (35). Das Sonnenjahr der Qumrânleute hatte also 52 Wochen, d. h. 364 Tage; es war somit eineinviertel Tage kürzer als das Sonnenjahr des julianischen Kalenders, aber um 10 Tage länger als das 354 Tage zählende Mondjahr des übrigen Judentums (36). Diese Kalendergeheimnisse, die nach der Meinung der Sekte schon Noachs Nachkommen nicht mehr bekannt waren, teilte Gott dem Lehrer der Gerechtigkeit und seinen Getreuen mit (37). Somit kann die Qumrânsekte nur mit einer solchen jüdischen Gruppe gleichgesetzt werden, von der eine vom übrigen Judentum abweichende Kalenderrechnung überliefert ist. «Aus diesem Grunde kommt keinerlei Versuch in Betracht, die Sekte vom Toten Meer in den Rahmen pharisäischer Gruppen einzuordnen» (38). Diese scharfe Stellungnahme wendet sich gegen den letzten Artikel in diesem Sammelbändchen von Chajim Rabin. T. reiht die Qumrânsekte in den größeren Rahmen des Essenismus ein und übernimmt die Gleichsetzung der in der rabbinischen Literatur genannten Beitussim (Bet Issim) mit den Essenern der hellenistischen Autoren, die J. M. Grintz, Sinai 32 (1954), 11–43, vorgeschlagen hat. Von den Beitussim ist in den rabbinischen Quellen auch eine abweichende Kalenderrechnung belegt. In den Scripta Hierosolymitana 4 (1958), 162–199 kam T. nochmals auf das hier behandelte Thema in englischer Sprache zurück. Neben teilweise wortgetreuen Übersetzungen bringt er aber in dem englischen Aufsatz auch manches Neue.

Der dritte Beitrag von Jigael Jadin befaßt sich mit den *Neuigkeiten auf dem Gebiet der Texte vom Toten Meer*, S. 40–54. Außer dem Genesisapokryphon und den Kupferrollen behandelt er die von J. M. Allegro PEQ 86 (1954), 69–75; JBL 75 (1956), 89–95 und 174–187 veröffentlichten Texte. Das wichtigste Ergebnis des Nachum-Kommentars ist die Gleichsetzung der Kittäer mit den Römern (43). Der dort erwähnte Demetrius, König von Griechenland, kann Demetrius I oder Demetrius III sein. J. hält aber die letztere Identifikation für die wahrscheinlichere, weil die Gleichsetzung Kittäer–Römer mehr für die spätere Zeit spricht (45).

Jacob Liver widmete seinen Beitrag dem Problem des *Messias aus dem Hause David in den Texten vom Toten Meer*, S. 55–76. L. kam weitgehend zu denselben Ergebnissen wie der Rezensent in dieser Zeitschrift NF 1 (1957), 177–197. Die Singular-Form משיח אהרון וישראל (oder ähnlich) in DamDok ist nur «ein Irrtum des (mittelalterl.) Abschreibers, der das Jod am Ende des Wortes ausließ, oder eine absichtliche Korrektur in die Sing.-Form Messias» (59). Von besonderer Bedeutung sind L.'s historische Schlußfolgerungen S. 72–76. Die Sekte von Qumrân entstand aus der Chassidim-Bewegung der Makkabäerzeit. Schon unter den Chassidim waren sadoqidische Priester. Als sich die Hasmonäer die Hohepriesterwürde arrogierten und vollends, nachdem sie nur eine rein profane Machtpolitik betrieben hatten, entstand aus den Chassidim die von sadoqidischen Priestern geführte Qumrângemeinde. Damals, zur Zeit des Johannes Hyrkan, begann die Wirksamkeit des sadoqidischen Priesters, der in den Texten von Qumrân Lehrer der Gerechtigkeit genannt wird. Die Erlösungssehnsucht, die schon Jahrhunderte währende

Vorherrschaft des Hohepriesters und das sadoqidische Element führten zur Auffassung, daß auch in der messianischen Zeit an der Spitze ein aharonidisch-sadoqidischer Priester stehen müsse. Daneben aber gab es noch aus der Tradition die Hoffnung auf einen davidischen Messias.

Jakob L i c h t, der immer die Ansicht vertrat, daß den Qumrân-Texten ein vollkommen prädestinatorisches Weltbild zugrunde liege, behandelte den *Begriff nedaba in den Texten vom Toten Meer,* S. 77–84. In diesem Beitrag versucht L. seine Auffassung von einer absoluten Prädestinationslehre der Qumrângemeinde angesichts jener zahlreichen Stellen zu rechtfertigen, in denen deutlich von einer Willensbereitschaft des Menschen zum Guten und zum Bösen die Rede ist. Dabei kommt er aber zu einer wesentlichen und richtigen Einschränkung. «Das weltanschauliche System der Sekte negiert mit Ausnahme der Fähigkeit, sie aus eigener Kraft zu erlangen, keinerlei menschliche Vollkommenheit ... Der menschliche Wille existiert und handelt, genügt aber noch nicht zur Erlangung der Vollkommenheit» (82). Mit dieser Einschränkung kann der Rezensent der vom Verfasser vorgetragenen Prädestinationslehre in den Qumrântexten zustimmen.

Der für christliche Leser bedeutendste Beitrag ist jener des Professors für neutestamentliche Zeitgeschichte an der geisteswissenschaftlichen Fakultät der hebräischen Universität Jerusalem, David F l u s s e r, über *«Die Sekte aus der Wüste Juda und das Christentum»* (S. 85–103). Gleich zu Beginn seiner Ausführungen wendet sich Flusser gegen die Annahme, daß die Persönlichkeit und die Lehre Jesu aus den Vorstellungen der Qumrântexte abzuleiten wären. «Aus etlichen Hinweisen in den Evangelien geht hervor, daß jene Lehren in dem Maße, in dem sie Jesus kannte, seinen Widerspruch hervorriefen» (85). Der große Unterschied zwischen der dualistischen Feindeshaßidee der Qumrânleute und der allumfassenden Liebe Jesu läßt sich nicht überbrücken. S. 86 untersucht Flusser den christlichen Messiasanspruch Jesu im Verhältnis zur Qumrânmessiaslehre. Für die Christen ist Jesus der *eine* Messias aus dem Hause David, während die Qumrângemeinde einen aharonidischen und einen davidischen Messias erwartete, wobei der letztere dem ersteren untergeordnet sein sollte. Daraufhin kommt Flusser auch noch auf die Frage zu sprechen, ob der Lehrer der Gerechtigkeit der Qumrântexte mit dem christlichen Messias in Zusammenhang gebracht werden kann. Der Lehrer war aus priesterlichem Geschlecht. Wenn man in ihm schon einen Messias gesehen haben sollte, dann nur den aharonidischen. Es besteht somit kein Zusammenhang zwischen ihm und dem Messias Jesus. Im Zeitalter Jesu und der Qumrângemeinde «gab es in Israel keinen Mangel an Messiassen. Auch dann, wenn wir annehmen, daß der Lehrer der Gerechtigkeit getötet wurde – eine Annahme, die noch keineswegs bewiesen wurde – so besagt auch das nichts, denn auch an jüdischen Führern, die getötet wurden, fehlte es nicht in jenen Tagen» (86). In diesem Zusammenhang erwähnt Flusser die Gamalielrede Apg 5, 34–38.

Im Anschluß an DamDok 6, 11 glaubte die Sekte wie die Christen, «daß ihr Führer (i. e. der Lehrer der Gerechtigkeit) am Ende der Tage nochmals auf der Welt erscheinen werde» (87). Zu derselben Ansicht kam auch der Rezensent in dieser Zeitschrift NF 1 (1957), 180 f. Der Glaube an die Wiederkunft des Lehrers impliziert aber nicht die christ-

liche Vorstellung, daß er nach seinem Tod vom Grabe auferstand. «Für eine derartige Auffassung gibt es in den Schriften der Sekte nicht den geringsten Hinweis» (87). Der Tod des Lehrers hatte für die Qumrânleute keinerlei soteriologische Bedeutung wie der Tod Jesu für die Christen, er galt nicht als Sühnetod für die menschlichen Sünden. Hier verweist Flusser auf 1 Kor 15, 1–14. (Auf diesen Umstand wies neulich auch J. S. Croatto VD 35 (1957), 348 hin.)

Die wichtigsten «Übereinstimmungen zwischen den Qumrântexten und den synoptischen Evangelien finden sich auf soziographischem Gebiet» (87). Beide vertraten ein Armutsideal und waren gegen die pharisäische Schriftgelehrsamkeit. In seiner Lehre verurteilte aber Jesus die Pharisäer keineswegs so entschieden wie sie von den Qumrânleuten abgelehnt wurden. Eine Bestätigung dieser Ansicht findet F. in Mt 23, 2f. «Die Begriffe ‹Einfältige› und ‹Arme› wurden sowohl im Munde Jesu als auch für die Qumrânleute wegen ihrer Ablehnung der Gelehrten und Reichen zu Würdebezeichnungen» (88). So wie Mt 5, 3 werden auch in der Kriegsrolle 14, 7 und Hymnenrolle 14, 3 «Arme im Geiste» genannt. (Vgl. dazu H. J. K a n d l e r , Judaica 13 [1957], 193–209.)

S. 89 kommt F. auf die große Ähnlichkeit zwischen der Qumrânsekte und Johannes dem Täufer zu sprechen. Johannes kam wie der Lehrer der Gerechtigkeit aus einer priesterlichen Familie. Der Wüstenaufenthalt des Johannes wurde wie jener der Qumrângemeinde mit Is 40, 3 begründet. Johannes predigte die Sündenvergebungstaufe (Mk 1, 4; Lk 3, 3). Ähnlich heißt es auch Sektenkanon 5, 13f. «Nicht darf (der Sünder) im Wasser die Reinheit der Männer der Heiligkeit anrühren, denn nicht wird man rein, außer wenn man von seiner Bosheit umgekehrt ist.» Bei dieser Gelegenheit hätte der Verfasser vielleicht noch darauf hinweisen können, daß die rituellen Bäder und Waschungen der Qumrânessener etwas anderes waren als die allem Anschein nach einmalige Buß- und Sündenvergebungstaufe des Johannes. F. meint, daß die vielen Ähnlichkeiten zwischen den Qumrânlehren und Johannes dem Täufer darauf hinweisen, daß sich Johannes von der Sekte getrennt hätte, als er ihren sektenhaften Charakter erkannte und ablehnte. Johannes «glaubte anscheinend, daß Umkehr und Taufe genügen, und wurde daher auch Johannes der Täufer genannt» (91). (Vgl. auch E. S t a u f f e r *TLZ* 81 [1956], 144).

Auf den folgenden Seiten kommt F. auf die in seiner Theologie des Neuen Testaments vertretene These R. Bultmanns zu sprechen, «daß Paulus auf einer ihm vorangehenden religiösen christlichen Schicht fußt, auf der auch der Verfasser des Johannesevangeliums und der Verfasser des Hebräerbriefes aufbauen» (92). Nach der Meinung F.'s stützen die Qumrântexte diese These Bultmanns, weil die von Bultmann postulierte präpaulinische und präjohanneische Schicht aus Christen bestanden haben soll, die aus der Qumrângemeinde selbst oder aus ihr nahestehenden Gruppen hervorgegangen sind. Während keine große Ähnlichkeit zwischen den Qumrânlehren und jenen der ersten (jesuanisch-urgemeindlichen) Schicht des Christentums besteht, existiert ein enger theologischer und terminologischer Zusammenhang zwischen den Qumrântexten und Paulus, den von seiner Lehre beeinflußten Briefen, den Schriften des Verfassers des Johannesevangeliums und dem Hebräerbrief. Die Ähn-

lichkeiten der Qumrântexte mit diesen ntl Schriften bestehen nur dort, wo diese Schriften miteinander übereinstimmen, während ihre theologischen und literarischen Besonderheiten im Qumrânbereich keine Parallelen haben. Der starke Einfluß der Qumrântheologie auf jene Schriften ist für F. auch der Grund dafür, daß den christlichen Schriftstellern bald nach Jesu Tod eine ausgebildete theologische Terminologie zur Verfügung stand. «Die Anhänger dieser (terminologischen) Methode benützten diese Terminologie noch bevor sie Christen geworden waren» (93, Anm. 30).

Die Ähnlichkeiten zwischen etlichen ntl Schriften und den Qumrântexten lassen sich in der Idee des «Bundes der Gnade» (SektKan 1, 8; Hymnenrolle Fragment 7, 7) zusammenfassen, obwohl diese Vorstellungen «im Christentum einen neuen Inhalt bekamen» (95). Im Christentum liefert die Gnadenlehre die theologische Erklärung des Kreuzesopfers Jesu für den sündigen Menschen. Die Auffassung der Kirche «als Gemeinde Gottes der Erwählten des Geistes und die Gnadenlehre, die den Erwählten über das sündige Fleisch erhebt» (96), stammen also nicht aus dem hellenistischen Heidentum, sondern aus solchen jüdischen Kreisen, «deren Glieder schon vor ihrer Bekehrung zum Christentum mit diesen Gedanken vertraut waren» (97). S. 97, Anm. 43 gibt F. auch seiner Überzeugung Ausdruck, daß die typologischen Deutungen in den ntl Schriften den Qumrânkommentatoren näher stünden als der allegorischen Methode Philons.

Im weiteren Verlauf weist F. die Annahme zurück, daß Paulus ein quasi zweiter Begründer des Christentums gewesen sei. Er meint, daß Paulus im Gegenteil selbst von seinen christlichen Lehrmeistern beeinflußt wurde. «Anscheinend bewahrte Paulus in besonders hohem Maße die Überlieferungen seiner christlichen Lehrer. Daraus erklärt sich auch die Tatsache, daß sich in seinen Schriften viele Ausdrücke finden, die (erst) jetzt auf Grund der Qumrântexte klar werden» (97). Die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen der paulinischen Theologie und jener der Qumrântexte ist die Idee der Gnadenwahl. Von dieser Voraussetzung aus kommt Paulus zu der Ansicht, daß der Christ, weil er sich im Bereich der Gnade befindet, nicht mehr unter dem Gesetz des Mose steht. Die Qumrânleute beobachteten aber das Gesetz noch strenger als die Pharisäer. Paulus kam somit in der Verfolgung von Gedanken der qumrânischen Gnadenlehre zu Ergebnissen, die sich die Qumrânleute selbst nicht einmal hätten träumen lassen. Nach der Bundestheologie der Gemeinde gehört nur sie selbst zum Bunde Gottes. Die übrigen Israeliten stehen außerhalb und gehören mit den heilsgeschichtlich nicht relevanten Heiden (גוי הבל, Kriegsrolle 9, 9; 11, 9) zu den Söhnen der Finsternis. Aus der Vorstellung, daß die Zugehörigkeit zu Israel allein noch nicht genügt, um zum Heilsbund zu gehören, wurde bei Paulus die Vorstellung, daß sie überhaupt nicht mehr notwendig ist.

S. 99 kommt F. auf die Beziehungen zum Johannes-Evangelium zu sprechen. Sowohl in den Qumrântexten als auch im Jh-Ev können die Gegensatzpaare Licht-Finsternis und Wahrheit-Unrecht vice versa gebraucht werden. Diese Ähnlichkeiten geben aber noch nicht das Recht, den historischen Wert des Jh-Ev's zu überschätzen oder der Meinung zu sein, daß es in Palästina verfaßt wurde, denn sie stammen von einem

besonders in der Diaspora verbreiteten Kreise, der vor seinem Übertritt zum Christentum von den Lehren der Qumrângemeinde beeinflußt worden war. Auch die Übersetzung von zum Qumrânbereich gehörigen Pseudepigraphen wie Henoch, Jubiläen und Testamente der 12 Patriarchen in fremde Sprachen zeigt, daß die Qumrânleute mit der jüdischen Diaspora in Beziehung standen, durch welche die Christen diese Schriften kennenlernten. Daher «ist es auch nicht mehr schwer zu verstehen, daß die Lehren der Qumrânsekte ausgerechnet von jenen ntl Schriften übernommen werden konnten, die aus solchen christlichen Kreisen stammen, die nicht in Palästina lebten und deren Leben und Ansichten Bultmann ‹die Verkündigung der hellenistischen Gemeinden› nennt» (102). Weniger radikale Outsider der Qumrân-Essener wie z. B. die Kreise Johannes des Täufers dürften die Verbindungsglieder zwischen der Qumrângemeinde und dem werdenden Christentum auch in der Diaspora gewesen sein (vgl. Apg 18, 24 f).

Der letzte Artikel von Chaim R a b i n behandelt die Begriffe *Jaḥad, Ḥabura und Essener,* S. 104–122. Im großen und ganzen ist der Artikel nur eine verkürzte Zusammenfassung der vom Verf. in seinem Buch *Qumrân Studies,* London 1957, vorgetragenen Thesen. R. vergleicht die rabbinischen Nachrichten über die Ḥabura, besonders Mišna und Tosepta Demai II, mit der Organisation der Qumrângemeinde und der Essener (gemäß den Berichten der hellenistischen Autoren). Wenn er auch mit der Annahme eines nahen Kontaktes der Organisation der frühpharisäischen Ḥabura mit jener der Qumrângemeinde nicht ganz unrecht haben mag, so kann ich doch seinem Versuch, die Qumrânleute in den pharisäischen Rahmen einzuordnen, nicht zustimmen. Die Qumrântexte setzen nicht nur einen andern Kalender voraus, als den von den Pharisäern anerkannten, worauf R. S. 122 selbst hinweist, sondern die Pharisäer verurteilten vor dem Jahre 70 n. Chr. auch die akut-endzeitlichen Hoffnungen der Qumrânleute (vgl. J. K l a u s n e r, Hamajon hammešihi bejisrael, Tel-Aviv ^{4}1956, 132, 136), die für diese von außerordentlich großer Bedeutung waren.

Wien, 1. August 1958. K. S c h u b e r t.

Rudolf M a y e r, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand.* Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum, Bonn 1956, 151 S., DM 12,50.

Im ersten Hauptabschnitt untersucht der Verf. die Rolle des Feuers im Gerichtsgedanken der zarathustrischen Religion. Für Zarathustra selbst hatte das Feuer in erster Linie die Bedeutung eines Ordalmittels zur Scheidung der Welt in zwei Lager. Er erwartete «das eschatologische Handeln der Gottheit in Gestalt einer Ordalprobe» (S. 11). Gemäß der frühzarathustrischen Auffassung sollte «dieses in Aussicht stehende Ordal ... in naher Zukunft» stattfinden (S. 46). Im Zusammenhang mit dem persönlichen Schicksal Zarathustras – Flucht und Aufnahme in einem anderen Stamm – steht dann die Verlegung des Feuerordals in die fernere Zukunft (S. 48). An dem von ihm erwarteten Weltgericht sollte «die ganze Menschheit, die Lebenden wie die Verstorbenen, teilnehmen», was die Idee einer «Auferstehung in einer irgendwie gedachten leib-

lichen Gestalt» voraussetzt (S. 53). Bei Zarathustra ist also in der Bewertung des eschatologischen Feuers «immer der Gedanke des Ordals bestimmend», «einen zu einem allgemeinen Weltuntergang führenden Weltenbrand kennt er allem Anschein nach nicht» (S. 53). Erst im mittelpersischen Schrifttum, insbesondere im Bundeheš, ist die Vorstellung vom Weltenbrand belegt (S. 63–65). «Die Funktion des im Bundeheš geschilderten Weltenbrandes ist nicht Weltzerstörung, sondern im Wesentlichen Reinigung der Welt von allem Widergöttlichen» (S. 67).

Der zweite Hauptabschnitt untersucht nun die Feuermotive im AT, insbesondere jene, die mit der Gerichts- und Weltenbrandidee in Zusammenhang stehen können. Dabei bietet der Verf. eine Fülle von Material und berücksichtigt auch den Zusammenhang des altisraelitischen Gottes mit dem Feuermotiv. Hier wäre eine größere religionshistorische Breite, die auch die Ugarittexte mehr heranzieht, wünschenswert. Schon in der vorexilischen Zeit spielt der Gedanke des Feuergerichts eine große Rolle, doch bezieht es sich immer auf einen eng begrenzten Raum. «Eine direkte Aussage eines allgemeinen Weltenbrandes ... findet sich in der vorexilischen Prophetie nirgends» (S. 89). Auch in der exilischen Periode ist von einer solchen Vorstellung noch keine Rede (S. 103). Ebenso fehlen in der nachexilischen Literatur sichere Belege, wenn auch hier «der Gedanke des Feuergerichts eine bedeutsame Rolle spielt» (S. 106).

Die sogenannte «spätjüdische» Literatur bildete dann den Gedanken an ein universales Endgericht aus. Im Zusammenhang damit entstand auch der Auferstehungsglaube (S. 115) und die Höllenvorstellung, für welche der Verf. persischen Einfluß ablehnt, «da der iranischen Religion ... der Gedanke einer Feuerhölle überhaupt fremd ist» (S. 119). Die Anspielungen an einen Weltenbrand in der Hymnenrolle von Qumrân wurden vom Verfasser berücksichtigt (S. 122). Im rabbinischen Schrifttum aber gibt es «gar kein Zeugnis für eine Weltenbrandvorstellung.»

Deutlich iranisch beeinflußt erscheinen dem Verf. die Henochliteratur (Kampf der guten gegen die gefallenen Engel, Licht – Finsternis – Dualismus) und die Qumrântexte. Für die letzteren beruft er sich besonders auf SektKan 3, 13–4, 26 (S. 131). Hier möchte der Rezensent jedoch nicht nur eine iranische Beeinflussung sehen, sondern auch eine solche der hellenistischen, stoisch-platonischen Popularphilosophie (Kurt Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Wien-Freiburg 1955, S. 17). Im Gegensatz zu diesen Beeinflussungen aber ist der Gedanke des Feuergerichts im AT in seinen Anfängen unabhängig vom Iran und wie der Gerichtsgedanke überhaupt «altisraelitisches Gut» (S. 132). Man muß also sehr vorsichtig sein, wenn man von einer Abhängigkeit biblischer von persischen Vorstellungen spricht (136).

Im Ganzen genommen ist das Buch außerordentlich instruktiv. In seinem ersten Teil gibt es einen präzis zusammengefaßten Überblick der persischen Religion, wobei natürlich der Idee des Feuergerichts der größte Raum gewidmet ist. Der zweite Teil behandelt dann in äußerst sachlicher Form die entsprechenden Lehren Altisraels. Man wird dem Autor für sein Buch dankbar sein müssen.

Wien, 3. August 1958. K. Schubert.

J. J. Stamm, *Der Staat Israel und die Landverheißungen der Bibel*, Gotthelf Verlag Zürich-Frankfurt 1957, 45 pp., 14,– sfr.

Seit der Gründung des Staates Israel im Jahre 1948 verfolgen die lebendigen Christen aller Konfessionen die Geschicke dieses Staates mit nicht weniger Interesse als die Juden der ganzen Welt. Das hat seine guten Gründe. Ist es doch der erste selbständige jüdische Staat auf dem alten Volksboden Israels seit 63 v. Chr. Pompeius dem Staate der Hasmonäer ein Ende machte. Er steht in einem schweren, ungleichen, aber heroischen, militärischen und wirtschaftlichen Abwehrkampf gegen die Übermacht der arabischen Länder, die ihn zu Unrecht als einen Vorposten westlicher Kolonisationsbestrebungen ansehen. Vor allem bewegt den Christen immer wieder die Frage, welche Rolle dieser Staat in Gottes Geschichtsplan spiele, nicht nur dem Plan der Weltgeschichte, sondern mehr noch der Heilsgeschichte, ob er für sie relevant sei oder nicht. Die vielen Antworten auf diese Frage können wohl auf drei Typen reduziert werden, positive, negative und solche, die unter Vermeidung der beiden Extreme einen Mittelweg suchen.

Den Fragenden zur Hilfe hat der Berner Alttestamentler J. J. Stamm das oben genannte Büchlein geschrieben, selbst im Herzen bewegt von den Fragen um ein Volk und einen Staat, die er liebt.

Er beginnt seine Arbeit mit der Abgrenzung gegen die Extreme. Streng kritisiert er den schwärmerischen Chiliasmus des Judenchristen A. Poljak, der den Staat Israel und die in ihm sich vollziehende Sammlung des Judentums als direkte Vorbereitung des Messiasreiches ansieht, das als ein israelitisches Reich unter der Führung Jesu zum endgültigen Gottesreich hinüberführen werde. Poljak gewinnt seine Ansichten aus einer allegorischen Auslegung von Ez 37. Die Gründung des Staates stellt ihm die vierte Stufe der Auferstehung Israels dar (Bekleidung mit Haut). Als fünfte Stufe werde die geistliche Auferstehung Israels folgen, die durch das Christuszeugnis einer judenchristlichen Gemeinde in Israel herbeigeführt werden soll. Bei allem Respekt vor der Liebe Poljaks zu seinem Volk und seiner Sehnsucht nach dem Gottesreich wird man mit Stamm feststellen müssen, daß es sich hier um eine biblisch recht schwach fundierte Schwärmerei handelt, und daß dem Staate Israel eine so direkte heilsgeschichtliche Bedeutung nicht zugeschrieben werden kann.

Auf der anderen Seite steht die seit Justin, dem Barnabasbrief und Augustin in der Kirche beliebte, durch ihr Alter ehrwürdig gewordene Auffassung, daß Israel als Volk keinerlei heilsgeschichtliche Bedeutung mehr haben könne. Diese Bedeutung habe die Kirche als das neue Gottesvolk geerbt. Als neuere katholische Beispiele führt Stamm die Apologetik von B. Goebel (1930) an und das Lehrbuch der Dogmatik von Bartmann (7. Aufl. 1928/29). Wer so denkt kann folgerichtig auch dem Staate Israel keinerlei heilsgeschichtliche Bedeutung zuerkennen. Stamm fügt hinzu, daß es auch in der römisch-katholischen Kirche andere, schriftgemäßere Gedankenlinien gebe. Auf protestantischer Seite führt er als Vertreter der linken Richtung den kalvinistischen Professor Ch. Aalders an, der 1949 in einer Rektoratsrede «Die alttestamentliche Prophetie und der Staat Israel» mit genau der gleichen Begründung die Gründung des Staates Israel zwar als geschichtlich denkwürdig, aber heilsgeschichtlich

irrelevant bezeichnet hat. Stamm sieht auch diese Haltung als unbiblisch an. Im Lichte von Rö 9–11 sowie anderer neutestamentlicher Stellen wird man ihm dabei unbedingt Recht geben müssen.

Nach dieser Abgrenzung entwickelt Stamm seine eigene mittlere Haltung. Wie es einem Theologen geziemt, tut er es an Hand der Heiligen Schrift, indem er die Landverheißungen der Bibel untersucht. Hierbei können die Verheißungen an die Väter als durch die Landnahme Israels erfüllt außer Betracht bleiben. Wohl aber müssen die prophetischen Verheißungen herangezogen werden, die von Sammlung und Rückführung nach einer Strafkatastrophe sprechen. Stamm teilt sie in drei Gruppen, solche die Nordisrael, solche die Juda und solche die alle zwölf Stämme im Auge haben. Hierbei bemerkt er selbst, daß die Teilung nicht immer sauber durchführbar ist. All diesen Verheißungen gemeinsam ist, daß sie nicht auf dem Verdienst Israels ruhen, sondern auf dem *ḥesed* Gottes. Sie haben eine rein innerweltliche Seite: Sammlung der Zerstreuten, selbst aus weiter Ferne, Vereinigung der beiden getrennten Volksteile, Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels, Blüte des Landes, davidischer König. Aber schon im Bilde des Hirten aus dem Davidshaus liegen überhöhende Züge, ebenso in der wunderbaren Rückkehr unter Gottes eigener Führung, in der Umgestaltung des Landes zu einem heiligen Lande (Ez 40–48), in der Hoffnung auf das Wohnen Gottes selbst unter Seinem Volke und der dazu notwendigen Reinigung desselben von aller Sünde, schließlich auch in der Wendung der Heiden zu JHWH und ihrer Wallfahrt zum Zion. Israel wird in diesem Weltreich nicht nur Volk des Gehorsams sein, sondern auch Volk der Mission. Diesen Teil abschließend stellt Stamm fest, daß spätere Weissagungen eine Tendenz erkennen lassen, die sich im NT vollendet, nämlich Institutionen und Gegenstände durch Personen zu ersetzen, etwa die heilige Lade durch Gott selbst, den Tempel durch die Ebionim. Er spricht daher von einer Verpersönlichung der Zukunftshoffnung. Vom zwischentestamentlichen Judentum wird kurz bemerkt, daß die Sammlung der Zerstreuten zu den festen Bestandteilen seiner Zukunftshoffnung gehört.

Das Bild ändert sich im NT. Zunächst ist allerdings festzustellen, daß der Vorrang Israels hier überall festgehalten wird. Jesus selbst wendet sich an ganz Israel; er spricht von Gericht, aber nicht von Verwerfung, auch nicht im Johannesevangelium, das für seine kritische Haltung dem offiziellen Judentum gegenüber bekannt ist. Die Petrusreden der Acta betonen den Vorrang Israels. Paulus trennt sich zwar von einzelnen jüdischen Gemeinden, die Jesus ablehnen, nirgends aber vom ganzen Volk. Seine Missionspredigt betont den Vorrang Israels immer wieder. Nirgends erscheint als Gericht über die Verstockung die völlige Preisgabe. Für die Zukunft wird damit gerechnet, daß einmal ganz Israel den wiederkehrenden Jesus freudig begrüßen wird. Markus 13, 27 und Parallelen sprechen von einer Sammlung der Erwählten. Damit wird nun allerdings eine alttestamentliche Verheißung, die dort dem ganzen Volke gilt, auf die Jesusgläubigen übertragen. Auch erscheint nun nirgends mehr eine Sammlung in Palästina und Jerusalem. Mittelpunkt der Sammlung ist die Person Jesu geworden, ihr Ziel ist die Vereinigung mit ihm. Die im AT festgestellte Verpersönlichung geht also weiter und findet ihren Abschluß. Auch der Zeitablauf ändert sich. Der einheitliche Akt

des Endes tritt in mehrere Phasen auseinander. Die Zeit der Kirche und ihrer Mission schiebt sich vor das Gottesreich. Erst der Wiederkehrende bringt das volle Heil und die Buße und Wiederannahme Israels. Nach Rö 9–11 scheint mit ihr verbunden die Auferstehung der Christen. Die allgemeine Auferstehung erfolgt später, auch nach 1 Kor 15, nach der Apokalypse erst nach Ablauf des tausendjährigen Christusreiches. Paulus spricht vom *Pleroma* Israels. Es soll also die Gesamtheit seiner Individuen gerettet werden. Aber auch hier ist vom Land nicht die Rede. Ähnlich spricht die Apokalypse von einer Rettung Israels (7, 4ff: 144000 oder 12 × 12000 ist Vollzahl). Aber auch sie lokalisiert das tausendjährige Reich nicht. Sie kennt auch keine nationale Beschränkung. Zwischen Judenchristen und Heidenchristen wird kein Unterschied gemacht, sondern nur zwischen Märtyrern und anderen Christen. Das Neue Jerusalem zeigt seine Andersartigkeit gegenüber dem alten schon in seinem Kommen vom Himmel und in den Apostel-Fundamenten.

Der neutestamentliche Befund läßt also dem Volke Israel noch eine Rolle für die Zukunft, nicht aber dem jetzigen nationalen Staat. Die Landverheißungen sind aufgenommen in die Person und Gemeinde Jesu. Der Staat Israel hat keine direkte heilsgeschichtliche Bedeutung, ist jedoch «Zeichen dafür, daß Israel noch unter der Treue Gottes steht und noch eine Zukunft hat vor Gott».

An diesem exegetischen Befund wird sich nicht viel rütteln lassen. Ein Blick in eine Konkordanz zeigt, wie gering im NT die Rolle Jerusalems und Palästinas ist. Von daher, nicht von seinem augenblicklichen weltlichen Charakter her (wie es die streng orthodoxen Juden tun) wird man dem jetzigen Staat Israel eine direkte heilsgeschichtliche Rolle absprechen müssen. Stamm läßt jedoch ausdrücklich offen, daß er indirekte heilsgeschichtliche Bedeutung haben könnte.

Rezensent möchte zur Erwägung geben, ob nicht gewisse bisher unerfüllte oder vor unseren Augen sich erfüllende Weissagungen (etwa Am 9, 15; Zeph 2, 5–7; Js 60, 4; Ez 34, 13, wobei es auf die »Echtheit» der Stellen nicht ankommt) zu dieser Bedeutung in Beziehung zu setzen seien, ja ob nicht in Stamms Ausdruck «ein Zeichen dafür, daß Israel noch unter der Treue Gottes steht und eine Zukunft hat vor Gott» die indirekte heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Weissagungen überhaupt liege. Das würde etwa heißen: Das Heil der Welt und das Gottesreich ist nicht an einen Staat Israel oder an das Land Palästina gebunden, sondern an den wiederkehrenden Christus. Das Heil Israels aber könnte an die Sammlung in seinem angestammten Lande gebunden sein. Nur hier kann es aus verkrampfter Ghetto-Haltung und aus Diaspora-Liberalismus herausgeführt werden zu einer neuen Begegnung mit Gott, mit seiner eigenen Überlieferung und schließlich mit Christus. Nicht nur die streng orthodoxen Kreise Israels lehnen den Staat ab. Vor allem in der Jugend rührt sich ein Gefühl für das Ungenügende der Begründung des nationalen Lebens auf Blut und Boden allein. Auch spricht der Boden, spricht das Land fast an jeder Stelle von der Begegnung Israels mit Gott. Die Begegnung mit Christus könnte im Zusammenbruch einer nationalen Katastrophe erfolgen, die niemand Israel wünschen wird, der es lieb hat, aber ebenso bei der Suche nach einer Begegnung mit Gott außerhalb der harten, stacheligen Schale des Ghettojudentums. Wenn aber die Wen-

dung Israels zu Jesus und Seine Wiederkehr in engem Zusammenhang miteinander stehen und diese Wiederkehr das endzeitliche Heil bringt, dann fällt unter Umständen dem Staat eine zwar indirekte, aber doch sehr erhebliche heilsgeschichtliche Bedeutung zu. Sache der Kirche und jedes einzelnen Christen wäre es, darum zu bitten, daß Israel seinem Herrn bald begegnen darf, daß es das Zeichen erkennt, das in seiner Sammlung im Lande der Väter liegt.

Weil es um so bedeutsame Dinge geht, hielt es der Rezensent für richtig, etwas länger über Stamms Büchlein zu berichten. Es mag sein, daß er die Rolle des Staates Israel um eine Schattierung positiver sieht als Stamm, aber kaum das überschreitend, was man als indirekte heilsgeschichtliche Bedeutung definieren kann. Er ist also grundsätzlich mit der Haltung des Büchleins einverstanden, die Schwärmerei ebenso zu vermeiden weiß wie jene Haltung, die jeden Anruf Gottes abweist und sich mit der Watte einer unzureichenden Tradition die Ohren verschließt. Trotz seines geringen Umfanges ist das Büchlein eine gründliche Arbeit, die zum eigenen Nachdenken und Forschen reizt. Wer ihr nicht zustimmen will, wird selbst dem biblischen Zeugnis nachspüren müssen, wie es Stamm macht. Eine Berufung auf Kirchenväter, Traditionen und andere Äußerungen der Vergangenheit verwehrt ihm die Liebe und Treue Gottes zu Seinem Volke, selbst wenn das Zeugnis Seiner Treue nur ein Hinweis auf eine ferne Zukunft sein sollte.

Graz, 22. September 1958. G. Molin.

Lexikon für Theologie und Kirche[2]. Freiburg, Herder, 1957. Erster Band, A-Baronius. S. 49* + Sp. 1272. Lese 8^0, Ln. DM 69,–.

In 1930 (–1938) under the direction of Regensburg Bishop Michael Buchberger appeared a revision of Herder's *Kirchliches Handlexikon* with the title of *Lexikon für Theologie und Kirche*. The first volume contained in 1024 columns the letters A-Bar, by some 300 experts under 33 editors. The new edition, still under the aegis of (now) Archbishop Buchberger, associated with Archbishop Eugen Seiterich of Freiburg (now late), is edited by J. Höfer, cultural attaché of the West German representation at the Vatican (Ecumenism, Protestant Theology) and Prof. K. Rahner, S. J., of Innsbruck (Dogma), together with some 46 special editors and 700 contributors. These include such foreign eminences as de Vaux, Cantera, Colunga, Congar, Ellard, Grollenberg, Janin, Mécérian, Ortiz de Urbina, but within a firmly German framework; there are 8 named Schmi(d)t(t) and none Smith, Jones, or Robinson; 5 Fischer and no Fisher, Dupont, or Fernández; but there is a Kelly (Oxford!). The Old Testament editor is Prof. Dr. Vinzenz Hamp, and New Testament Prof. Dr. Josef Schmid, both of Munich. Biblical Theology is directed by Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg of Würzburg; Judaica by Prof. Dr. Kurt Schubert of Vienna; Orientalia Dr. Joseph Molitor of Bonn; and (Christian) Archeology Prof. Dr. Engelbert Kirschbaum S. J. of the Vatican's Gregorian University. The reference bibliography, which in the 1930 edition occupied 28 columns, now fills 32 complete pages, and con-

stitutes a delighful refreshment for those who find that sort of thing refreshing – of whom the reviewer is one!

Prof. Hamp's numerous Old Testament articles are as fully up-to-date and courageous as could be desired. P. 44 on Abimelek holds a Yahwistic source without tergiversation; p. 4 adds to Junker's somewhat pallid Aaron also an *Aaronitische Segen* in the spirit of RGG[3]. Some Old Testament items might have laid greater tress on synthesizing what is the sum of our information from non-biblical sources or internal criticism as *modifying* the simple agglomerate of biblical references. Hamp holds that the equation Hammurabi = Amraphel is "just as uncertain" as the linking of Biblical-Mari names; this is in itself a legitimate understatement (what is "more uncertain" is *a fortiori* "just as uncertain"), but actually experts now far more readily admit the Mari than the Hammurabi parallel. Some of the biblical sites are skilfully handled by Grollenberg, others by Haag with a selection of his incredibly exquisite excavation-photographs (after col 1104). H. Gross 216 puts the Exodus under Meneptah and reads "Israel" not "Esdraelon" on the "Israel-Stele", but does not believe it should be referred to the Exodus. Neither Knudtzon nor Mercer is mentioned in the bibliography of Amarna 419. Hamp's Exodus-Route facing 945 seems unduly to omit the thesis of a direct northern route from Pelusium to (a Sanai near) Qadeš. Assyria and Babylonia are competently surveyed by Schmidtke, but the Religionsgeschichte of each (Babylon notably longer) is entrusted to de Liagre Böhl. H. Stock on Ägypten 212 observes that the kingdom of the Hyksos included also Palestine. Culturally this is admissible, and politically it is plausible but there is no real evidence. Tanis is solidly equated with Pi-Ramses, but the question of Avaris is not raised by Stock. Aetheria, that valiant woman at the outset of palestinological pilgrim-tradition, is by B. Kötting 995 considered not related to Jerome's Galla, not provably more Spanish than French (!), and not to be spelled Egeria despite the weight of Vaccari's opinion. Several German Catholic publications are now already to be added to Schnackenburg's Abschiedsreden Jesu 69. Biographical details are supplied on *Abel* by de Vaux, on *Allo* by Spicq, on *Alt* by Elliger. Under Agrarreligion 206, J. Haekel makes no mention of a considerable recent literature on the agrarian origin of such biblical feasts as Tabernacles and Easter.

The eminent Karl Rahner injects a strongly personalized touch into his articles on some "delicate" theological problems involving apparent conflicts between science and dogma: note especially his preface to Angelologie 533 and Theologische Anthropologie 618 ["This article aims to tell you something not about Angels (bzw. Anthropology), but about a theoretical scientist's reaction to the theological treatise *De Angelis*"]. He himself treats only the "Dogma" aspect of "Human Origins", *Abstammung des Menschen* 81–85 (the "science" aspect is entrusted to J. Kälin, who has also *Alter der Menschheit* 382–385, but *Biblische Anthropologie* falls to J. Schmid 604–615). Since Pius XII. left open the question of Transformism, there is a notable increase of Catholics defending it (including Kälin!), says Rahner; and those who still reject it as unproved and ill-reconcilable with theological factors,

"generally no longer dare to attach any theological censure!" This development "shows at least that the Church is always an ecclesia discens"! See further J. Schildenberger on Adam 125–130.

Little need here be said outside the biblical field. The *maps* are hardly satisfactory; somehow the print is too tiny on an unimpressively-colored background (Crusade Kingdoms 640; Africa 176). There is an intriguingly frank article on *Arbeiterpriester* by R. Ludmann 811–813, which includes the Petits Frères "founded by Père Voillaume in the spirit of Père de Foucauld". The bulk of the Stichworte are biographical in character, including often dozens of homonyms from the roster of ecclesiastical history. The subdivision of these homonyms (Abraham, Alexander, Andreas, Antonios) and alphabetizing-norms are defended on the page preceding 1*. Alphabetizing Äm-as Am-(as in *LThK*[1]) is to international bibliographers highly commendable, but we find confusing the correlative collocation of Aemilius after Amarna; the consistency is good, but we would prefer to see Ae-reduced everywhere possible to Ä-(as *LThK*[1]), treating –e– but not –"– as an alphabetizing-unit. The typography throughout is equally excellent as to beauty, clarity, and accuracy. The whole work is even more indispensably important in the field of Scripture (in which German is still the "principal oriental language") than for general Catholic and theological information.

Jerusalem, 10. Februar 1958. R. North S. J.

L. H. Grollenberg O. P., *Bildatlas zur Bibel,* Deutsche Ausg. herausgegeben v. Hermann Eising, Vorwort v. Johannes Hempel, Gütersloh 1957, C. Bertelsmann Verl., Fol. 164 S., Lwd. DM 38,–.

Der von einem erfahrenen Geographen des Hl. Landes erstmals in Holländisch herausgegebene Bildatlas zur Bibel (Atlas van de Bijbel, Amsterdam 1954) wird, nachdem bereits eine französische und englische Übersetzung besteht, nun auch in deutscher Sprache vorgelegt. Ähnlich dem konkurrierenden, noch wesentlich umfangreicheren Atlante Storico della Bibbia von P. Lemaire u. D. Baldi (Torino 1955, 322 S.) und dem bekannten Westminster Historical Atlas ist es nicht etwa nur ein geographisch-historischer Atlas; vielmehr sind neben den eigentlichen Karten hervorragende Landschaftsbilder, Ausgrabungsfelder und ihre Schätze, archäologische Funde, sowie im Text eine Geschichte Palästinas beigefügt. Auf diese Weise sind auf 164 Seiten 36 achtfarbige Karten und 408 photographische Aufnahmen neben dem fortlaufenden Text untergebracht. Natürlich wurden die einzelnen Komponenten aufeinander abgestimmt und bieten so nicht nur einen horizontalen Gang durch die Länder des Vorderen Orients, von Sumer-Babylonien bis Ägypten und Rom, sondern auch einen vertikalen Blick durch die Jahrtausende alte Geschichte und Kultur der dortigen Völker, speziell Israels und seiner hl. Orte. Daher sind auch auf den Karten in auffallender Rotschrift die wichtigsten geschichtlichen Ereignisse eingetragen und kennzeichnen dicke Pfeile die Heeresbewegungen. Der raschen Orientierung dient ferner ein gründliches Verzeichnis der Personen- und Ortsnamen samt ihrer Bedeutung und heutigen Bezeichnung, wobei die Angabe der wichtigsten Schriftstellen auf die Bibel selbst verweist. Entsprechend

der histor. Einteilung I. Vorzeit Israels (Patriarchen), II. Israels Jugend (Auszug bis Landnahme), III. Das selbständige Reich (bis zur Reichsteilung), V. Ungehorsam u. Strafe (Königszeit), V. Einkehr u. Hoffnung (nach dem Exil), VI. Ende u. Erfüllung (das NT) ist außer dem Alten Orient und Israel auch das NT miteingeschlossen und es fehlt nicht an einer Prachtaufnahme der Akropolis in Athen und des Forum Romanum als Illustration zum letzten Vorsatzblatt, einer zweiseitigen Karte mit den Reisen Pauli. Sie ist ein Gegenstück zum einführenden Vorsatzblatt über die heutigen Staatsgebilde in Palästina.

Zum begleitenden Text kann im einzelnen nicht Stellung genommen werden. Daß manches in der Geschichte, Geographie und Topographie noch nicht endgültig geklärt ist, wird zugegeben, wenn auch kaum vermeidbar war, die eine oder andere Hypothese zu bevorzugen. So wird z. B. für den Auszug die Spätdatierung als wahrscheinlicher angenommen, die Marschroute des Wüstenzuges hält sich an die Rekonstruktion von P. F. M. Abel. Im übrigen geht es um eine allgemeine Zusammenfassung, die Einzelprobleme mehr streifen als erschöpfend behandeln mußte. In einer späteren Aufl. wären ein paar Druckfehler zu beseitigen: S. 7 invers. 34 u. 35; S. 45 Mernephta 2°; S. 56 Moab. Die prachtvolle Ausstattung samt festem Leinenband läßt den Preis als recht mäßig erscheinen. Möge das an Bildern und Bildung so reiche Werk weit über die Fachkreise hinaus Verbreitung finden!

In diesem Zusammenhang kann auch ein mehr populäres, aus dem Englischen (Lands of the Bible, 1957) übersetztes Atlaswerk angezeigt werden:

Länder der Bibel, Verl. Knaur Nachf./Droemer, München 1958, 98 S., Fol. Lwd. DM 19,80.

Aufbau und Methode entsprechen obigem «Grollenberg», das Ganze ist aber weniger exakt fachwissenschaftlich als vielmehr populär. Der Text stammt von Prof. Samuel T e r r i e n , die farbigen Reliefkarten, Photos und Abbildungen von William B o l i n ; der anglikanische Erzbischof v. Jerusalem, C a m p b e l l , hat ein Geleitwort beigesteuert. Was einem sofort in die Augen springt, ist die bunte orientalische – oder amerikanische – Farbenpracht sowohl der Bilder als auch der Karten, die in ihrer plastischen Kraft und technisch geschickten Aufmachung Jung und Alt zu faszinieren vermögen. Länder und Leben des biblischen Orients sollen weiteren Kreisen eindrucksvoll erschlossen werden. Daher treten neben Originalaufnahmen auch Phantasiezeichnungen, z. B. S. 17 «Abraham mit seiner Familie ... an einer Wasserstelle», oder S. 19 die kindlich-originelle Menagerie der Tiere im Niltal, S. 52 der Palast Nebukadnezar's von Babylon, «auf dessen Spitze sich die ‹hängenden Gärten› befanden, eins der sieben Weltwunder der Antike»! Daß manches etwas schief herauskommt, ist nicht tragisch zu nehmen, vgl. S. 55 f: «Esra las dem versammelten Volke die 5 Gesetzbücher vor. Sie umfassen das I.–IV. Buch Mose; in der Sprache der Wissenschaft heißen sie der Pentateuch», oder S. 85: «Noch zur Zeit Jesu waren als heilige Schriften lediglich das Gesetz und die Propheten anerkannt.»

Machte bisher der neue Atlas ob seiner pädagogisch wohlüberlegten Anordnung und seiner vortrefflichen geographischen Karten und packenden Farbbilder einen sympathischen Eindruck, so kann man das von

seiner schwächsten Seite leider nicht mehr sagen, nämlich vom Text über das Leben Jesu. Hier ist mit einer leichten Plauderei wenig gedient. «Johannes der Täufer war vermutlich ein Mönch aus einem Kloster der Essener am Toten Meer» (S. 65). – «In den tiefen Schluchten (der Wüste Juda) scheint Jesus über den Sinn seines Lebens nachgedacht zu haben, und was er tun solle. Er konnte das Predigen aufgeben und nach Nazareth, in die Heimat, zurückkehren. Oder er konnte wieder nach Jerusalem gehen, wo ihn der Tod erwartete ... Als Jesus sich klar darüber geworden war, was geschehen mußte, ... machte er sich auf den Weg nach Jerusalem» (S. 69). Vom Abendmahl wird nur erzählt: »Indem er das Brot brach und den Wein zu trinken gab, verknüpfte er seinen bevorstehenden Tod mit dem Neuen Bund, den der Prophet Jeremia ... angekündigt hatte» (S. 72). Die Himmelfahrt wird im Text überhaupt nicht erwähnt, wohl aber auf der Karte der Erscheinungsorte. – Nach dem Abschluß der Kirchengeschichte des 1. Jahrhunderts folgt noch ein schöner Überblick über die Arbeiten der Archäologie und über die Entwicklung Palästinas bis zum heutigen Tag. – Vor allem für die Schule und für interessierte Laien kann der bunte Bildatlas reiches Anschauungsmaterial bieten.

München, 26. März 1958. V. Hamp.

Neutestamentliche Rezensionen

Zur neutestamentlichen Christologie

Neben der Leben-Jesu-Forschung, die sich jetzt, das Problem des «historischen Jesus» aufnehmend, wieder neu belebt, findet auch die ntl Christologie erhöhtes Interesse. Das ist nicht zufällig, sondern beides dürfte in innerem Zusammenhang miteinander stehen. Bei der Beurteilung des geschichtlichen Auftretens Jesu, seiner Botschaft und seiner zwar zurückhaltenden, aber doch unüberhörbaren Aussagen über sich selbst – früher sagte man: seines «Selbstbewußtseins», ein von manchen Forschern heute geächteter Ausdruck – geht es ja letztlich um die Frage, ob damit auch schon die Grundlage für eine Christologie gegeben ist, die sich dann in der Urkirche entfalten konnte, oder ob die Christologie eine absolute Neuschöpfung der Christusgemeinde ist, aus ihrem Osterglauben entworfen und entwickelt. Für eine ganze kritische Schule scheint es Dogma und Ausgangsposition aller ihrer Überlegungen zu sein, daß es keine Kontinuität vom historischen Jesus zum erhöhten Herrn gibt, an den die Gemeinde nach Ostern glaubt. So mit aller Deutlichkeit H. Conzelmann in einem Aufsatz zur synoptischen Tradition, im Fragen nach dem, was Jesus gesagt hat und was die glaubende Gemeinde auf dem Wege zum «Evangelium» daraus machte[1]; so, gleichsam von der anderen Seite her, auch H. Braun in einem Aufsatz über den Sinn der ntl Christologie, im Zurückfragen von den verschiedenen christologischen Ausdrucksweisen der ntl Schriftsteller auf die Verkündigung Jesu[2]. Es

[1] H. Conzelmann, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition: ZTK 54 (1957) 277–296.

[2] H. Braun, Der Sinn der ntl Christologie: ebd. 341–377.

scheint, daß der von jenen Forschern festgestellte «Graben», der das historische Auftreten Jesu vom Glauben der nachösterlichen Gemeinde trennt, auch zu einem Graben wird, der zwischen zwei Lagern ntl Forschung verläuft.

O. Cullmann hat in seiner großangelegten «Christologie des NT»[3] seine Position klar auf der Seite gewählt, die grundsätzlich von der Kontinuität des gläubigen Verständnisses der Person Jesu Christi her zu denken gewillt ist. Das zeigt sich schon in der methodischen Anlage und im Aufbau seines Werkes. Er scheut sich nicht, als Einteilungsprinzip die christologischen Titel zu wählen, von denen jene andere Forschungsrichtung behauptet, daß Jesus selbst keinen einzigen auf sich anwendete. Er will, wie er in seiner methodischen Selbstbesinnung (7–10) sagt, dabei immer zuerst die Frage stellen, «ob und in welchem Sinne diese oder jene christologische Bezeichnung von Jesus selber auf sich angewendet worden ist – eine Frage, die mir heute auch im Lichte der Formgeschichte berechtigt scheint» (7).

Die theologische Bedeutung dieser Fragestellung kommt in den kräftigen Worten zum Ausdruck: «In Wirklichkeit gehört es doch gerade mit zum Glauben der Urgemeinde an Christus, daß sie überzeugt war, Jesus habe sich auch selbst für den göttlichen Menschensohn, den Gottesknecht gehalten, und sich diesen oder jenen christologischen Titel beigelegt, von dem wir noch zu sprechen haben. Die Urkirche glaubte an Jesus Messianität nur deshalb, weil sie daran glaubte, daß Jesus selbst sich für den Messias gehalten hatte. *Bultmanns* Glaube an Christus ist in dieser Hinsicht grundsätzlich verschieden von dem der Urgemeinde» (8).

Bei aller prinzipiellen Zustimmung wird man freilich auch fragen dürfen, ob dieser rein an den christologischen Titeln orientierte Aufbau in jeder Hinsicht geschickt ist. Cullmann selbst muß im Verlaufe seiner Untersuchung mehrfach feststellen, daß manche Titel im Munde des historischen Jesus noch nicht vorkamen oder noch nicht im gleichen Sinne und Vollklang von Jesus gebraucht wurden, ja dies nicht konnten, da sie erst nach der Erhöhung Jesu möglich, sinnvoll oder vollbedeutsam wurden (vgl. S. 209 zum Kyriostitel, S. 245 zum Sotertitel, S. 316 zum Theostitel). So kann man sich auch gut oder noch besser einen Aufbau der ntl Christologie denken, der von der Grundlage in Jesu Selbstzeugnis ausgeht und dann die christologische Entfaltung und Bekenntnisbildung in der Urkirche über die einzelnen Ansätze und theologischen Ausformungen verfolgt, um schließlich das Fazit für die apostolische Zeit zu ziehen und das Tor für die anschließende Dogmengeschichte zu öffnen. Der Entwicklungsgeschichte hat Cullmann aber dadurch Rechnung getragen, daß er für jeden einzelnen Titel mit der «Vorgeschichte» im Judentum bzw. Hellenismus beginnt, dann nach dem Verständnis Jesu und der Urkirche fragt und den Wandlungen und Entfaltungen des Gedankens nachgeht. Die Schwierigkeit der vordringlich «zyklischen» Methode zeigt sich auch in der Aufteilung der Titel auf vier Gruppen, nämlich solche, die sich auf das «irdische Werk Jesu» (der Prophet, der leidende Gottesknecht, der Hohepriester – Teil I, S. 11–107), das «zukünftige Werk Jesu» (der Messias, der Menschensohn – Teil II, S. 109 bis 198), das «gegenwärtige Werk Jesu» (der Herr, der Heiland – Teil III,

[3] O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957; VIII und 352 Seiten, broschiert 21,— DM, Leinw. 25,— DM.

S. 199–252) und die «Präexistenz» (Logos, Gottessohn, Gott – Teil IV, S. 253–323) beziehen. Da bleibt manches problematisch und anfechtbar; aber keine systematische Einteilung biblisch-theologischen Stoffes wird je restlos befriedigen.

Schauen wir nun zu, was uns C. in den einzelnen Kapiteln bietet! Das ist in der Tat eine auf gründliche Exegese (auch dies, wie wir ihm gern bestätigen!) und theologische Einsicht gestützte Darstellung, die der katholische Exeget in vielem bejahen und dankbar begrüßen wird. Eine volle Würdigung ist hier nicht möglich; nur einige Anmerkungen seien zu den einzelnen Kapiteln erlaubt!

Das 1. Kap. stellt erfreulicherweise den lange vernachlässigten Aspekt «Jesus der Prophet» heraus; vielleicht war dies tatsächlich einer der ersten christologischen Ansätze, der sich dann freilich zeitig als noch unzulänglich erwies. Ein kath. Versuch liegt jetzt in der Arbeit von F. Gils, Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques, Löwen 1957, vor, die aber die Linien nicht bis in die Christologie der Urkirche hinein verfolgt. Mir scheint C. in der damaligen Erwartung zu stark auf *den* einen Propheten abzuheben (vgl. jetzt H. M. Teeple, The Mosaic Eschatological Prophet, Philadelphia 1957); die Volksanschauungen waren wohl doch weniger klar und einheitlich (vgl. Mk 6, 14f), wie ich in einem Vortrag auf dem Evangelienkongreß in Oxford 1957 (der demnächst im Kongreßband erscheinen wird) zu zeigen suchte. – Das Kapitel über den leidenden Gottesknecht liest man mit viel Zustimmung. Dafür, daß Jesus selbst sein Leiden und Sterben nicht so ins Zentrum seiner Predigt stellte wie Paulus, gibt C. die beachtliche Erklärung, daß er sich während seiner irdischen Laufbahn das Sühnewerk in erster Linie zu *leben*, nicht zu *lehren* berufen wußte. «Daher hat er zu seinen Lebzeiten nicht nur Sündenvergebung durch den Vater gelehrt, sondern bei seinen Krankenheilungen *effektiv Sünden vergeben*» (60). Für die Fastenfrage (61, A. 2) wäre der Aufsatz von K. Th. Schäfer in: «Synoptische Studien» (Festschr. für A. Wikenhauser), München 1954, 124–147, und für das Jonaszeichen (61 f) der von A. Vögtle (ebd. 230–277) von Nutzen gewesen. Die Ausdeutung der Himmelsstimme bei der Taufe Jesu auf den *leidenden* Gottesknecht, so daß Jesus im Hinblick auf seinen *Tod* getauft wird, durch den er eine Generaltaufe an seinem Volk vollziehen wird (66), scheint mir zu weit zu gehen. – Auch im nächsten Kapitel über Jesus den Hohepriester dürfte die Verwendung von Ps 110 in Mk 12, 35 ff und 14, 62 noch kein Recht geben, Jesus den Gedanken eines idealen Hohepriesters «nach der Ordnung Melchisedeks» zuzuschreiben (87); für ihn ist die Schriftstelle wegen der Erhöhung zur Rechten Gottes bedeutsam. Zu Mk 12, 35 ff (für C. nochmals wichtig in der Frage der Davidsohnschaft, S. 132f) vgl. D. Daube, The NT and Rabbinic Judaism, London 1956, 160; J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1956, 45. Unterstützung für seine Sicht auf Jesus den Hohepriester empfängt C. freilich durch den anregenden, manche neuen Gesichtspunkte bringenden Aufsatz von G. Friedrich in ZTK 53 (1956) 265–311; doch bedarf diese Frage noch weiterer Diskussion. – Gut abgewogen ist C.s Urteil in der umstrittenen Frage, wie sich Jesus zum Messiastitel gestellt habe (117 ff). Jesu Zurückhaltung, ja Ablehnung des Titels bedeute keineswegs einen Verzicht auf den messianischen Hoheitsanspruch. Der Interpretation der Antwort Jesu an den Hohepriester (118–121) wird man im wesentlichen zustimmen können, dagegen nicht der Auslegung von Mk 12, 35 ff (vgl. oben). – In dem großen Kapitel über den Menschensohn liest man eine überzeugende Argumentation gegenüber denjenigen, die den Titel Jesus selbst absprechen wollen (158!). Anderes bleibt mir problematisch, vor allem die Verbindung der Urmensch-Spekulation mit dem danielischen Menschensohn. Mag sich die danielische Vision auch an jenen Ideen mitgenährt haben (vgl. jetzt S. Mowinckel, He That Comes, Oxford 1956, 351 ff; 420 ff), so müssen wir uns bei Jesus doch wohl an Daniel selbst halten, und man wird für ihn nicht aus einer Identifizierung des Menschensohnes mit dem ersten Menschen argumentieren dürfen. C. steht vielleicht zu stark unter dem Eindruck der späteren Gedanken in den judenchristlichen Kerygmata Petrou (vgl. 149 ff). Noch für Paulus ist es mehr als zweifelhaft, ob er mit der Adam-Christus-Typologie zur Menschensohn-Überlieferung Stellung nehmen will (149 ff); vgl. dazu den Auf-

satz von A. Vögtle in TrTZ 60 (1951) 309–328. Damit fällt auch eine Stütze für die von C. vorsichtig geäußerte Meinung, daß der Ausdruck bei Jesus einen «bewußt zweideutigen Sinn» (157) hat, nämlich neben dem individuellen einen kollektiven. – In der Behandlung des Kyriostitels schließt sich C. eng an W. Foersters und auch L. Cerfaux' Arbeiten an und weist mit Recht die einspurige Herleitung aus dem Hellenismus und hellenistischen Christentum ab. Bei den klaren Ausführungen wird man nur der Exegese von 1 Kor 12, 3 nicht zustimmen; denn dieses Wort hat schwerlich in der Verfolgung und im Kaiserkult seinen «Sitz im Leben» (226 f), sondern muß bei den Gemeindeversammlungen, bei den ekstatischen Äußerungen, aktuell gewesen sein. (Die Deutung auf gnostische Irrlehrer, die jetzt W. Schmithals, Gnosis in Korinth, Göttingen 1956, 45–50, versucht, ist auch nicht überzeugend, da nicht wie in 1 Joh «Christus» und «Jesus» gegenübergestellt wird, sondern ein Bekennen oder Verfluchen «Jesu»). – Auch der Behandlung des Logos-Titels wird man im ganzen zustimmen. Doch geht es zu weit, das «Wort» im Spätjudentum als «Hypostase und geradezu als personifizierten Mittler» (260) aufzufassen; vgl. dazu das Buch von V. Hamp, Der Begriff «Wort» in den aram. Bibelübersetzungen, München 1938. 1QS XI, 11 (264) stellt keine wirkliche Parallele dar, da nicht der «göttliche Gedanke» als Ursprung alles Seins gilt, sondern eher der «Gott der Erkenntnis» (vgl. 1QS III, 15). Doch hebt C. wohl richtig hervor, daß das Joh «trotz und wegen seiner hellenistischen Elemente in den weiteren Bereich des *palästinensischen*, synkretistisch beeinflußten Judentums gehört, dessen eine Schattierung uns jetzt durch die Qumrân-Texte besser bekannt zu werden beginnt» (265). Wieweit freilich auch Beziehungen zum außerpalästinensischen hellenistischen Judentum bestehen, ist nicht so einfach zu sagen. – Mit Recht wendet sich C. auch gegen die These vom (heidnisch-) hellenistischen Ursprung des Titels «Sohn Gottes» (284 ff). Er bejaht, daß Jesus selbst sich diese Bezeichnung gab (287). Fraglicher ist wieder, ob darin auch der Gedanke der Stellvertretung des ganzen Volkes Israel enthalten ist (290). Das Joh isoliert C. nicht von den Synoptikern und betrachtet seine «Sohnes»-Christologie als legitime Entfaltung der syn «Sohn-Gottes»-Aussagen (293).

Eine gute Zusammenfassung stellt abschließend noch einmal die «Perspektiven der ntl Christologie» heraus (325–338). Darin bekräftigt C. sein Urteil, das er schon vorher, im Paragraphen über «Kyrios Christos und Gottheit Christi» (241–244) und bei der Behandlung des Logostitels (271 ff), fällte: Die ntl Christologie sei nur nach den Funktionen Christi entworfen und nur so zu verstehen. Jetzt sagt er pointiert: «Darum ist alles bloße Spekulieren über seine ‹Naturen› im Lichte des ntl Zeugnisses ein Unding. Es gibt nur funktionelle Christologie» (336). Daran ist soviel richtig, daß die ntl Christologie aus dem Heilsgeschehen erwachsen ist; Gott hat für uns in Jesus Christus offenbarend und rettend gehandelt. So ist die Person Christi aufs engste mit seinem Werk verbunden und wird daraus erkannt. Diese heilsgeschichtliche, Christologie und Soteriologie verbindende Schau verdient bei uns tatsächlich eine viel stärkere Beachtung, wie dies auch J. R. Geiselmann in seinem Werk «Jesus der Christus», Stuttgart 1951, fordert. Aber C.'s Verdikt geht zu weit; denn wenn die Christologie einmal in das Blickfeld des griechischen Geistes tritt, muß sich auch eine Betrachtung des Wesens Christi einstellen. Dazu liegen aber auch im NT schon Ansatzpunkte vor. Der joh Jesus weiß sich mit seinem Vater nicht nur im Handeln, sondern auch im Wesen eins; sein vorweltliches Sein beim Vater (Joh 1, 1) ist nicht nur eine Funktionsaussage, seine «Göttlichkeit» nicht nur eine Bezeichnung seiner offenbarenden Tätigkeit, seine «Erhöhung» nicht nur Ausdruck für die Herrschaftsausübung, sondern auch für die wiedererlangte Herrlichkeit, wie er sie vor Grundlegung der Welt besaß (Joh 17, 5. 24). Die joh «Inkarnations-Christologie» ist also nicht

rein funktionell zu verstehen und öffnet tatsächlich der späteren dogmatischen Entwicklung einen Weg; vgl. den Entwurf von A. Grillmeier in: Das Konzil von Chalkedon I, Würzburg 1951, 5–202. Vielleicht wirft der protestantische Theologe, der so vorzüglich die Kontinuität zwischen Jesus und der Urkirche herausarbeitet, hier doch voreilig einen Graben zwischen der apostolischen Verkündigung und der späteren kirchlichen Lehre auf. Für den katholischen Theologen läuft auch da die Entwicklung legitim und trotz des Übergangs in andere Kategorien immer noch kontinuierlich fort. Nur ist auch er durch die ntl Christologie, die vorwiegend und hauptsächlich heilsgeschichtlich orientiert ist, zu einer Überprüfung gerufen, ob nicht wertvolle Aspekte durch eine zu starre Auslegung dogmatischer Formeln verloren gingen.

Cullmanns «Christologie» wird wie seine übrigen Bücher zu weiterem theologischem Gespräch anregen. Schon heute läßt sich sagen, daß er mit seiner großen, auf selbständiger Exegese begründeten Schau der ntl Theologie einen guten Dienst erwiesen hat. R. P. Casey kommt in einem jüngst erschienenen Aufsatz über die «frühesten Christologien»[4] zu dem Ergebnis, «daß es bei der Christologie, wie bei vielen anderen Lehren, kein solches Ding wie eine ‹biblische Theologie› gibt. Die Dokumente, die in dem kanonischen NT enthalten sind, stellen eine Vielfalt von Theorien dar, von denen einige verschiedene Vorläufer und Voraussetzungen haben. Sie illustrieren bruchstückartig und fragmentarisch die Entwicklung von Jesu erstem Empfinden göttlicher Berufung zu einer Schau des Alls, dessen Mittelpunkt Christus bildet». Cullmann hat gezeigt, daß in der Vielfalt doch eine Einheit liegt und ein Reichtum gegeben ist, daß sich die disjecta membra sammeln und zu einem lebendigen Ganzen zusammenfügen lassen, und daß in der Verschiedenartigkeit der Aspekte und Ansatzpunkte der einheitliche Glaube der Urkirche an Jesus den Messias und Gottessohn erkennbar wird.

Würzburg, 10. November 1958. R. Schnackenburg.

Joseph Reuß, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, aus Handschriften gesammelt und herausgegeben (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von K. Aland, W. Eltester und E. Klostermann, 61. Band = V. Reihe, Band 6), Berlin, Akademie-Verlag, 1957, LX und 463 S. gr. 8^0, brosch. 66,– DM.

Im Jahr 1941 konnte J. Reuß in den Ntl Abh. die Ergebnisse jahrelanger Studien über die handschriftliche Überlieferung der griech. Mt-, Mk- und Joh-Katenen erscheinen lassen. Es mußte für ihn eine hohe Genugtuung sein, daß die Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wiss. sein großes Anliegen auch zu dem ihrigen machte und seinem großen Werk, für das die Abhandlung von 1941 die Vorarbeit war, einen Platz in der berühmten Reihe der Texte und Untersuchungen einräumte. Damit war er aller drückenden Sorgen um die Drucklegung enthoben.

In der «Einführung» zu dem vorliegenden Band werden alle Fragen

[4] R. P. Casey, The Earliest Christologies: JTS 9 (1958) 253–277; Zitat 277.

behandelt, über die der Leser Auskunft erwarten darf. «Ziel der Ausgabe ist es, sämtliche in den Mt-Katenen geborgenen Fragmente von Mt-Kommentaren der alten griech. Schriftsteller zu sammeln.» Was in direkter Überlieferung erhalten ist, wie die Mt-Homilien des Joh Chrysostomus und Teile des Mt-Kommentars des Origenes, blieb ausgeschlossen, ebenso alle in den Katenen stehenden Textstücke aus Predigten, apologetischen oder polemischen Schriften oder aus Briefen. Aus der Beschreibung der Leistungen der Vorgänger von Petrus Possinus bis zu G. Heinrici ersieht man, wie groß der hier erzielte Fortschritt ist. Dann spricht der Herausgeber von den Quellen seiner Ausgabe, den Handschriften. Diese lassen sich, wie er schon in seinem früheren Werk nachgewiesen hat, in fünf Typen ordnen. Durch deren Beschreibung erhalten wir eine förmliche Geschichte der griech. Mt-Katenen. Das ideale Ziel, alle überhaupt vorhandenen Hss zu erfassen, blieb R. aus begreiflichen Gründen unerreichbar, und deshalb «besteht die Möglichkeit, daß noch unbekannte Texte einmal auftauchen werden». Die große Zahl der von ihm untersuchten Handschriften läßt ihn jedoch die Erwartung hegen, daß eine Untersuchung der ihm unzugänglich gebliebenen Hss keine Überraschung mehr bringen werde. Aus der Masse der von ihm untersuchten Hss werden für die Textausgabe 23 verwendet, alle anderen konnten entbehrt werden. Eine besonders wichtige Frage ist die nach der Zuverlässigkeit der in den Katenen stehenden Texte und der Lemmata. Was die ersteren betrifft, so ließ sich bei denen, deren Kontrolle an den Originalhss möglich ist, wie bei Joh. Chrysostomus und Origenes, feststellen, daß sie von den Katenenkompilatoren mit erstaunlicher Treue abgeschrieben wurden und daß auch dort, wo einmal ein Text verkürzt wiedergegeben ist, der Sinn genau getroffen ist. Dieser Befund rechtfertigt das Vertrauen zur Katenenüberlieferung überhaupt. Der wichtigste Fortschritt der neuen Ausgabe gegenüber den bisherigen liegt aber in der Nachprüfung der Lemmata an einer möglichst großen Zahl von Hss. So wurde nicht nur die Zahl der Texte stark vermehrt, sondern eine Menge bisher unter falschem Namen überlieferter ihrem wahren Autor zurückgegeben. Es bleiben aber natürlich manche zweifelhafte Fälle übrig, in denen sich die Angaben der verschiedenen Hss widersprechen. Sie alle werden in der Ausgabe als solche gekennzeichnet. Sie «will bei jedem Fragment den Grad der Sicherheit seines Lemmas erkennen lassen» (XXI), ein Grundsatz, der hohes Vertrauen zu der Leistung des Herausgebers erweckt. Was die unter dem Namen des Origenes überlieferten Texte betrifft, die E. Klostermann in seine Ausgabe des Mt-Kommentars aufgenommen hat, so konnte R. nicht nur manche Ergänzungen zu Kl.'s Sammlung liefern, sondern darüber hinaus auch manche Stücke als unecht ausscheiden und ihren wahren Verfasser feststellen.

Die Zahl der Autoren, aus deren Mt-Auslegungen R. teils neues Material gewinnen, teils bisher schon bekannte Texte in zuverlässigerer Gestalt vorzulegen vermag, beträgt sechs. Dazu gehören die drei Antiochener Apollinaris von Laodicea, Theodor von Heraklea und Theodor von Mopsuestia, für dessen Texte die ergiebigste Quelle der Cod. B 113 der Großen Lawra auf dem Athos war. Alle Fragmente, die nur mit dem Lemma Θεοδώρου versehen sind, bei denen deshalb nicht oder nicht sicher

auszumachen ist, welchem von den zwei eben genannten Trägern des Namens Theodor sie angehören, wurden in eine eigene Abteilung mit dem Namen Theodor verwiesen. Nur 3 kurze Fragmente, von denen zwei schon bisher bekannt waren, tragen den Namen des Theophilus, wahrscheinlich, wie R. glaubt, des Alexandriners. Unter dem Namen seines Neffen Cyrill waren schon bisher recht zahlreiche Texte gedruckt, die ihm aber, wie R. nachweisen konnte, großenteils nicht angehören oder doch nicht aus seinem Mt-Kommentar, sondern aus seinen Homilien zu Lk stammen. Den Schluß bildet der Byzantiner Photius, bei dem die Ausbeute wieder erheblich ist. Mit Ausnahme des Theophilus und des Cyrill gehören alle diese Exegeten, auch Photius, der antiochenischen Richtung an. Doch lehnt auch Apollinaris allegorische Deutungen nicht vollkommen ab (vgl. das Fragment 105 zu Mt 21, 2).

Was die Anlage der Ausgabe betrifft, so werden für jedes Textstück mit aller nur denkbaren Genauigkeit die verwendeten Hss mit Angabe der Folio-Nr. genannt. Um eine möglichst korrekte Gestaltung des Textes waren mehrere Augenpaare und Hände bemüht, darunter zwei Mitarbeiter der Kommission für antike Religionsgeschichte, ferner E. Klostermann und besonders L. Früchtel, dessen Name im Apparat wiederholt begegnet. Ihm verdankt der Leser auch das 105 Seiten umfassende Wortregister.

So ist dank dem jahrelangen Forscherfleiß des Herausgebers und der Mitarbeit sachkundiger Helfer ein Werk zustande gekommen, das man wohl als abschließend bezeichnen muß und das den lebhaften Dank aller an diesen Texten Interessierten verdient. Und dieser Dank ist, wie K. Aland in seinem Vorwort bemerkt, «um so größer, als dieser Band nur der erste von dreien ist». Der nächste soll die Fragmente der Joh-Kommentare bringen und ein letzter die Lk-Katenen ausschöpfen. Mit seinem Erscheinen werden dann die griech. Katenen zu neutest. Schriften mit Ausnahme jener zur Apg aufgearbeitet sein.

München, 20. Juli 1958. J. Schmid.

Joachim Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953. Stuttgart (W. Kohlhammer) 1956.

Anregungen von B. Sundkler fortführend, bietet hier der überragende Kenner des Spätjudentums und der biblischen Philologie in gewohnter Klarheit und Prägnanz eine höchst eindrucksvolle Studie zu dem schwierigen Problem «Jesus und die Heiden». Es ist heute wohl fast allgemein erkannt, daß sich ein expliziter universaler Völkermissionsbefehl von der Mt 28, 19f; Lk 24, 46ff; Apg 1, 8 bezeugten Art schwerlich mit der nachösterlichen Geschichte vereinbaren läßt. Jeremias setzt deshalb auch sachgemäß an bei Jesusworten, die nicht oder weniger im Verdacht stehen, ihre vorliegende Formulierung Einflüssen der späteren missionarischen, katechetischen oder kerygmatischen Praxis zu verdanken. Er kommt so zu einer scharfen Problemstellung: einerseits urteilt Jesus scharf über die jüdische Missionstätigkeit und begrenzt seine und seiner Jünger Wirksamkeit ausdrücklich auf Israel, wobei ausnahmsweise Heilungen von Heiden die Regel nur bestätigen. Anderseits tilgt Jesus die

Rache aus der eschatologischen Erwartung und verheißt ohne Schwanken den Völkern Anteil am Heil der Gottesherrschaft. Zur Lösung dieses scheinbar vollendeten Widerspruchs verhelfe Mt 8, 11f // Lk 13, 28f: Jesus macht sich die prophetische Verheißung von der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Gottesberge zu eigen. Erst zur Stunde der Endoffenbarung wird Gott die Heidenvölker zum Zion, zum Heil rufen. Jesu Predigt an Israel ist die Voraussetzung, sein Sterben für die Ungezählten die Inkraftsetzung, seine Wiederkunft die Realisierung des Gottesvolkes der Endzeit ... (62).

Diese glatte Lösung muß geradezu als zwingend gelten – unter einer Voraussetzung. Dann, wenn Jesus selbst «am dritten Tage» d. i. in unmittelbarster Nähe seine Parusie aus dem Tode und damit die Endoffenbarung erwartete. Dann konnte der irdische Jesus nur mit zwei, und zwar recht verschiedenen «Rufen» zum Heil rechnen. Einmal mit der bis zu seinem Tode währenden, den Glauben an seine Person und Botschaft fordernden Heilsverkündigung an Israel; sodann mit der (auch) «die Heiden herzurufenden Gottestat» (63) in der seinem Tode baldigst nachfolgenden letzten Stunde. Konsequenterweise konnte in diesem Fall die Möglichkeit einer zwischen Tod und Parusie erfolgenden Mission, und sei es auch nur Israel gegenüber, überhaupt nicht im Blickfeld Jesu liegen. J. spricht diese Voraussetzung hier zwar nicht aus; er tat das aber bei früherer Gelegenheit (Theol. Blätter 20, 1941, 216–222). Und erst auf diesem Hintergrund dürfte auch die positive Folgerung seines kurzen Schlußteils «Und die Mission?» voll verständlich werden. Diese – ausdrücklich spricht J. daselbst freilich nur von der Heidenmission – kann folgerichtig zwar nicht eine vom Irdischen oder Auferstandenen vorgesehene Möglichkeit sein, ist aber doch ein der Auferstehungssituation gemäßes Werk. «Die Mission ist ein Stück Enderfüllung, Tatbeweis Gottes für die Inthronisation des Menschensohnes, sich schon jetzt realisierende Eschatologie.» Sie ist freilich kein Mitwirken*müssen*, sondern ein «Mitwirken*dürfen* an der gnadenweise geschenkten Vorweggabe der Stunde des Gottesheils, das Jes 25 schildert ... » (63).

Zwei Gesichtspunkte werden demnach vor allem zu berücksichtigen sein. Einmal die Frage, ob Jesus nachweislich die Epiphanie und den Ruf Gottes in der Stunde der Parusie als erste und einzige Möglichkeit einer Heilsvermittlung kennt und bezeichnen will. Das dem Verfasser als Leitfossil dienende Logion Mt 8, 11 läßt sich gewiß sehr wohl als «eine knappe Zusammenfassung der atl Aussagen über die eschatologische Völkerwallfahrt zum Gottesberge in der Stunde des Weltgerichts» (Is 49, 12; 25, 6) verstehen (53). Da der Ton dieses Drohwortes auf dem unerhörten Endschicksal liegt (Ausschluß von Israeliten und Zulassung von Heiden zum Heil), und keineswegs über die Voraussetzungen reflektiert wird, unter denen unzählige Heiden zur eschatologischen Mahlgemeinschaft kommen, schließt das Wort für sich genommen anderseits doch nicht die weitere Vorstellung aus, diese würden gerade deshalb ins Heil eingehen, weil sie auf ein voraufgehendes Heilsangebot anders reagieren als die ungläubigen «Söhne des Reiches». Freilich soll Jesus in anderen Logien noch direkter zum Ausdruck gebracht haben, daß die Völkerwelt erst in der Stunde der Endvollendung von Heil und Unheil erfahre. Entscheidender Beleg, der auch eine entsprechende Rückübersetzung des

verwandten Wortes Mk 13, 10 // Mt 24, 14 verlange, ist für J. Mk 14, 9 // Mt 26, 13. Seinem früheren Nachweis (ZNW 44, 1952/53, 103–107) zufolge handelt das Wort im ursprünglichen Verständnis Jesu von der Weltvollendung und dem Weltgericht: «Amen, ich sage euch: wenn (Gottes Engel) die Siegesbotschaft aller Welt verkünden wird, dann wird man auch das, was sie getan hat, (vor Gott) sagen, damit Er ihrer (beim letzten Gericht gnädig) gedenke» (19f). Dieser Reinterpretationsversuch ist aber wohl ebenso bedenklich wie die frühere Gepflogenheit, Mk 14, 9 als genuines Missionslogion Jesu zu werten. Als das Besondere der Gottesreichpredigt Jesu darf der Anspruch gelten, die Heilszeit der Gottesherrschaft so auszurufen, daß diese mit seinem proklamierenden, wirkenden Wort schon gegenwärtig anbricht. Insofern läßt sich wohl wahrscheinlich machen, daß schon Jesus selbst im Anschluß an den spezifischen eschatologischen Gebrauch von Dt.-Is mit Bezug auf *sein gegenwärtiges* Verkünden von bissar bzw. bassēr sprach (vgl. Lk 4, 16–21; Mt 11, 5 // Lk 7, 22); schwerlich aber, daß er daneben oder überhaupt dies tat mit Bezug auf *ein rein zukünftiges* Ereignis, nämlich den durch Gottes Engel zu verkündigenden Anbruch der ὥρα τῆς κρίσεως (Apk 14, 6f). Sodann muß die vorgeschlagene Rückübersetzung doch wohl ergänzen, was sich aus dem vorausgesetzten Zusammenhang 14, 3–9 begründeterweise nicht ergänzen läßt. Man könnte hinter den Passiva κηρυχθῇ und λαλήσεται als handelnde himmlische Wesen allenfalls Gottes Engel entdecken und sich mit der Auflösung des λαλήσεται durch «(dann) wird man = die Engel Gottes (vor Gott) sagen» befreunden, wenn ein ganz überwiegender, geradezu formelhafter spätjüdischer Sprachgebrauch die Beziehung des εἰς μνημόσυνον auf Gottes Gedenken sicher stellen würde. Indes scheint l^{e}zikkārōn = εἰς μνημόσυνον sogar meistens ein menschliches Sich-Erinnern zu bezeichnen, und eine andere Bedeutung durchweg durch den Kontext oder einen erklärenden Zusatz kenntlich gemacht zu werden (vgl. D. Jones: JTS N.S. 6, 1955, 189f). Deshalb läßt sich die vorgeschlagene Deutung von εἰς μνημόσυνον auch nicht durch Apg 10, 4 bekräftigen. Daselbst ist ausdrücklich ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ hinzugefügt, wozu noch ἀνέβησαν αἱ προσωχαὶ κτλ. als Hinweis auf ein im Himmel erfolgendes Gedenken kommt. Derartige Hinweise fehlen aber völlig in Mk 14, 9.

Zum andern wird zu bemerken sein: rechnete Jesus selbst mit einer gewissen Zeitperiode zwischen Auferstehung und Parusie, so drängt sich nach wie vor die Frage auf, ob eine erneute Heilsverkündigung und Sammlung von Heilserben nicht doch in der Intention Jesu lag, und darüber hinaus diesbezügliche Verheißungs- und Auftragsworte der heutigen Überlieferung nicht doch einen geschichtlichen Kern haben; vor allem, wenn man mit J. so nachdrücklich Jesus durch sein Sühneleiden «für die Ungezählten aus allen Völkern (Jes 53, 11f)» das universale eschatologische Heilsvolk ermöglichen läßt, und bedenkt, daß der Gottesknecht nach Is 49, 6 nicht nur Israel heimholen, sondern auch als Licht für die Heiden wirken soll (49). Diese Frage wird naturgemäß erst recht akut, wenn man die mit dem Auferstandenen verknüpften Ereignisse (Erscheinungen, Geistsendung) als messianisches Offenbarungsgeschehen ernst nimmt. J's Lösung mag in der einen und anderen Hinsicht über das Ziel des Beweisbaren hinausschießen. Nichtdestoweniger ist ihr Grundgedanke gut in der prophetischen Eschatologie fundiert, und weitere Be-

mühungen um Jesu Stellung zur Mission werden sich mit dieser verdienstvollen Studie auseinandersetzen müssen.

Freiburg i. Br., 1. März 1958. A. Vögtle.

Étienne Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'Histoire.* (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg. Nr. 45.) Paris 1957. Presses Universitaires de France. 238 S.

Diese in mehr als einer Hinsicht sehr interessante Studie entstand unter der Obhut von O. Cullmann und Ph. Menoud und ist Maurice Goguel gewidmet. Das deutet schon an, auf welchem Boden der Verf. sich bewegt. Man ist auf seine Ergebnisse um so mehr gespannt, als gerade die Frage nach dem Verhältnis von Apg und Geschichte ein hochaktuelles Thema darstellt. Nach dem Verf. bildeten Lk-Ev und Apg (wegen ihrer gemeinsamen theol. Gedanken) ursprünglich eine Einheit. Sie wurden erst viel später (2. Jh.) in zwei Werke zerlegt (S. 39, 50, 215). Ihr Verf. ist, dagegen läßt sich kein ernstlicher Gegengrund anführen, Lukas der Arzt (S. 216). Nach dessen Absicht ist nicht nur das 3. Ev, sondern auch die Apg ein «Ev» (S. 42–50). Ihre Abfassungszeit ist um 80–85 anzusetzen (S. 72). Abfassungsort ist nicht Rom oder Antiochia, sondern eine Gemeinde in Mazedonien, Achai oder Athen (S. 74). Ihr Aspekt ist im wesentlichen apologetisch (S. 50–59), und zwar handelt es sich um eine innerkirchliche Apologie Pauli (S. 54). Sie will auf Angriffe antworten, die gegen die Treue Pauli zum Judentum und gegen seine apostolische Autorität gerichtet waren (S. 59), näherhin auf Angriffe aus den Reihen der christlichen Gemeinde von Alexandria gegen den Völkerapostel (S. 73).

Hier stehen wir an einer der schwächsten Stellen der Arbeit. Die Rolle, die der Christengemeinde von Alexandria zugewiesen wird, ist eine reine Behauptung ohne jeden Beweis und auch ohne reale Grundlage. Der Verf. muß selbst (S. 73) zugeben, daß wir über den Ursprung der Christengemeinde von Alexandria schlecht unterrichtet sind; das gleiche gilt aber auch von ihrer weiteren Entwicklung. Der Verf. scheint auch im Widerspruch zu stehen mit seiner eigenen Behauptung (S. 216), daß man in der Apg die Antwort zu sehen habe auf die von *Judenchristen* unternommenen Feldzüge in den von dem Heidenapostel gegründeten Gemeinden. Es ist bezeichnend, daß Trocmé S. 216 Jerusalem, Cäsarea und Antiochia als Orte angibt, aus denen der Verf. der Apg seine traditionellen Quellen für Apg 1–12 bezogen haben soll, und von Alexandria hier vollständig schweigt, obwohl nach S. 73 Alexandria es war, das das Erbe des palästinensischen Judenchristentums angetreten haben soll.

S. 76–121 spricht der Verf. von der Methode des Autors der Apg: sie ist die eines erbauenden Schriftstellers, eines «Evangelisten» – auch für die Apg (S. 77). Er betrachtet sich nicht als Historiker, sondern als Theologen (S. 78). Darum sind auch die Ansprüche der Apg auf Geschichtlichkeit übertrieben (S. 79, 216). Lukas erreicht nicht das Niveau eines echten Historikers (S. 80), obwohl er sich bemüht, ein solcher zu sein, indem er seinem Werk einen chronologischen Rahmen gibt (S. 86). (In diesem Zusammenhang vermißt man nicht gern den Aufsatz von H. W. Bartsch, Der Historiker Lukas: Mtschr. für Pastoraltheol. 41 [1952] 281 bis 287.) Lukas macht vielmehr den Versuch zu erbauen, indem er Heilstatsachen berichtet (S. 116, 216). Es ist aber nicht einzusehen, wieso

dieses erbauliche Ziel den Vorrang haben soll vor dem Lk 1, 4 angegebenen, den Glauben zu festigen.

Nach Trocmé hat der Verf. der Apg für c. 13–21 und 27–28 eine Sammlung von Reisenotizen aus der Umgebung des Paulus benutzt (S. 128–149). Dieses Tagebuch hat Lukas teilweise gekürzt, teilweise auch mit Hilfe seiner persönlichen Erinnerungen vervollständigt, und zwar in den c. 16. 19. 21–28, ebenso auch mit Hilfe von verschiedenen Dokumenten, die ihm von der Überlieferung überkommen sind, wie in c. 13–19 (S. 140, 216). Er hat dem so gebildeten Bericht eine Reihe von Reden eingefügt, die von ihm auf der Grundlage von Nachrichten sehr verschiedener Herkunft komponiert (S. 152, 216) und ziemlich willkürlich in den Kontext eingefügt worden sind (S. 109).

In Apg 1–12 lassen sich isolierte Elemente feststellen, die von Lukas gleichfalls in einen einfachen, aber wahrscheinlich willkürlichen chronologischen und geographischen Rahmen gruppiert worden sind. Diese Elemente stammen aus der Überlieferung der Gemeinden von Jerusalem, Cäsarea und Antiochia (S. 216). So hat die Dokumentation, auf der Apg 1–12 beruht, zwar einen sehr wertvollen Charakter; aber dem steht der ungeschichtliche Rahmen entgegen, in den Lukas jene Dokumentation eingespannt hat. Eines der wichtigsten «Ergebnisse»: Die Geschichte des Ursprungs des Christentums, bevor Paulus auf den Plan trat, läßt sich nicht rekonstruieren (S. 217).

Kritisch ist zu bemerken, daß dieser Abschnitt, der nach den Quellen der Apg fragt, nicht selten auf höchst unsicherem Boden steht: Die gegebene Begründung reicht selten aus, die vorgeschlagene Lösung zu sichern. Vieles macht sogar den Eindruck des Willkürlichen. So nimmt es sich auch sonderbar aus, wenn streng wissenschaftliche Arbeiten katholischer Autoren wie L. Pirot, A. Wikenhauser und E. Jacquier nach Trocmé (S. 11) nicht ernstzunehmen sind («zu apologetisch»!), gleichwohl aber an mehr als 15 Stellen zitiert und berufen werden (vgl. S. 99[7], 124[2]: «non sans raison»!). In die gleiche Richtung gehört anscheinend auch die Tatsache, daß der Verf. bei der Untersuchung der Abschnitte Apg 8–15 (S. 154ff) und besonders des Pfingstberichtes Apg 2 (S. 201–206) die beiden vom Rezensenten stammenden, Samaria-Episode und Pfingstgeschichte untersuchenden Monographien nicht verwertet – zum Schaden seiner wissenschaftlichen Forschung. Namentlich aus meiner Pfingstarbeit hätte er ersehen können, daß es nicht mehr angeht, unseren lk Pfingstbericht mit dem philonischen oder gar noch mit den späteren rabbinischen Berichten über die Ereignisse und die «Stimmen» bei der Gesetzgebung am Sinai in Verbindung zu bringen. Es läßt sich klar zeigen, daß eine Entwicklung der Sinai-Legende in dieser Richtung erst mit Philo beginnt, also zu einer Zeit einsetzt, da diese jüdischen Sinai-Traditionen keinerlei Einfluß mehr auf den bibl. Pfingstbericht ausüben konnten. Mit Recht erwähnt E. Lohse in seinem Artikel πεντκοστή (TWNT VI, 49–52) von dieser jüdischen Sinai-Legende kein Wort. Wenn Trocmé das Wesentliche des Pfingstereignisses in der Glossolalie sucht, so geht er an dem eigentlichen Pfingstgeschehen, wie es Lukas berichtet, nämlich der Herabkunft des Hl. Geistes, vorüber. Lukas will in seinem Pfingstbericht «nicht von den ersten Erscheinungen der Glossolalie erzählen, sondern von dem Wunder der Ankunft des Hl. Geistes . . .» (TWNT VI, 52).

An kleineren Versehen sind mir aufgefallen: S. 1 wird als Verlagsort der ZNW noch Gießen angegeben, obwohl diese Zeitschrift seit etwa 20 Jahren in Berlin erscheint. – Die S. 17 A. 1 erwähnte Einleitung von W. Michaelis ist 1954 bereits in 2. Aufl. erschienen. – S. 199 A. 4 muß es heißen: RevBibl Jg. 55 und nicht 53.

Im übrigen ist das Buch sehr lesenswert; jeder Erklärer der Apg wird sich mit ihm gründlich auseinandersetzen müssen.

Mainz, 26. September 1957. N. Adler.

Reicke, Bo, Dr. theol. (Ups.), ord. Prof. in Basel, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7.* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann. Nr. 32) Zwingli-Verlag Zürich 1957. 179 S. DM 19,–.

Diese Studie geht zum Teil auf einige Aufsätze zurück, die der Verf. in der Zeitschrift des schwedischen Jerusalemsvereins veröffentlicht hat. In der vorliegenden erweiterten Form diente das Manuskript für Vorlesungen der Volkshochschule an der Universität Basel. Daraus erklärt sich die Anlage der Schrift. Zunächst wird eine sehr zuverlässige, peinlich genaue, auch die sprachlichen Feinheiten berücksichtigende Übersetzung eines kleineren Textabschnittes geboten. Dieser findet dann eine wissenschaftlich unterbaute, auch weitesten Kreisen verständliche Erklärung.

Man ist erfreut, dabei eine im allgemeinen recht positive Beurteilung der lk Darstellung feststellen zu können. Danach ist z. B. die Himmelfahrtserzählung nicht etwa eine später entstandene Legende (18), sondern ein wirkliches Erlebnis der Jünger, wenn dieses sich auch in alte, volkstümliche Vorstellungsformen gekleidet hat (19). Dem Christusgläubigen erscheint es gar nicht schwer, einen überempirischen Ursprung des Pfingsterlebnisses anzunehmen (29), wenn man auch «unter der Voraussetzung, daß Gottes Heiliger Geist hier wirklich ausgegossen wurde», einsehen muß, «daß Gott sich psychischer Kräfte bedient hat» (ebd.). Überhaupt ist der Verf. durchaus nicht wunderscheu (vgl. 97 f, 128). Den plötzlichen Tod von Ananias und Sapphira allerdings meint er psychologisch erklären zu können: sie sind vor Schande gestorben (88 f). Eine weitgehende relative Geschichtlichkeit auch der Reden findet in Reicke einen Verteidiger (z. B. 40; 130–132). Freilich hat der Verf. der Apg wie die Berichte, so auch die Reden literarisch gestaltet, ausgeschmückt, stilisiert (34. 70. 82. 99 usw.) und konkretisiert (81). Diese relative Geschichtlichkeit beruht auf der Verwendung einer auf Petrus und andere Mitglieder der Gemeinde zurückgehenden alten Überlieferung (6 f. 69). Über die in den Kapiteln 4–7 geschilderten Prozesse erweist sich Lukas bzw. die hinter ihm stehenden Tradenten als auffallend gut unterrichtet (76).

Sehr viel Mühe verwendet der Verf. darauf, die Abschnitte 2, 42 – 4, 31 und 4, 32 – 5, 42 nach dem Vorgang von Harnack als Parallelüberlieferungen (Dubletten) zu erweisen, ohne jedoch überzeugen zu können (bes. 55–114). Wenn Lukas, wie Reicke (88) meint, die beiden Speisungswunder als Dubletten betrachtete und *deshalb* in seinem Evangelium eines von ihnen ausließ, so ist nicht recht einzusehen, warum Lukas ausgerechnet in der Apg «eine Vorliebe für Dubletten» gehabt haben soll (113). Man wundert sich weiter darüber, daß Lukas, der nach R. sehr geschickt war im literarischen Arrangieren und im Dramatisieren einer Szene, alle fast gleichlautenden Dubletten hauptsächlich deswegen gebracht haben soll, weil er Füllstoff brauchte (113). Auch R. muß gewisse Unterschiede zwischen den von ihm postulierten Überlieferungen I und II zugeben (107). Gleichwohl glaubt er feststellen zu können, daß wenigstens «das Grundmotiv in beiden Fällen zweifellos dasselbe» sei. Das ist aber gerade bei einem näheren Vergleich zwischen 2, 43 a und 5, 11 nicht der Fall. An beiden Stellen erscheint zwar das Motiv der «Furcht», hat

aber einen ganz verschiedenen Sinn: in I steht φόβος nach 2, 43 und 44 im Zusammenhang mit den vielen durch die Apostel gewirkten Wunderzeichen, bedeutet also hier eine gewisse Ehrfurcht und religiöse Scheu vor dem sich offenbarenden Gott; in II jedoch bedeutet φόβος nach 5, 1–10 Furcht, Schrecken und Angst vor einem ähnlichen Schicksal wie dem von Ananias und Sapphira. Diese und manche anderen Gründe machen gegenüber der von Reicke empfohlenen Annahme von Dubletten recht mißtrauisch. Der Dubletten-Abschnitt dürfte der schwächste und unbefriedigendste der sonst sehr ansprechenden Arbeit sein.

Mainz, 7. Oktober 1958. Nikolaus Adler.

B. Rigaux O.F.M., *Saint Paul, Les Epîtres aux Thessaloniciens* (Etudes Bibliques), Paris (J. Gabalda et C^ie^) – Gembloux (J. Duculot) 1956, XXXII und 754 Seiten.

Dieser große Kommentar reiht sich würdig in die nun bald abgeschlossene Kommentarreihe der «Etudes Bibliques» ein; er ist dem Verfasser noch von dem Begründer des großen Werkes, M.-J. Lagrange, vor mehr als 20 Jahren anvertraut worden. Die lange Zeit der Bearbeitung, die durch den Krieg und die Nachkriegszeit unterbrochen wurde, hat uns nun eine reife Frucht aus der Feder des gelehrten belgischen Franziskaners geschenkt, der für diese Aufgabe durch seine Monographie über den Antichrist (Paris 1932) prädestiniert war.

In der Anlage schließt sich Père R. eng an die großen Kommentare von Lagrange an: Ein ausführlicher Einleitungsteil (ein Buch von 340 Seiten für sich!) behandelt alle einschlägigen Fragen und nimmt auch die wichtigsten theologischen Themen auf. Dafür verzichtet R. im Kommentar selbst auf Exkurse; das wahrt ihm seine Geschlossenheit, bringt aber den Nachteil, daß nun die Erklärung der entscheidenden theologischen Partien von der systematischen Besprechung getrennt ist. Der Kommentar ist nach den bewährten Grundsätzen der Vorgänger angelegt: griechischer Text mit dazugegebenem kritischem Apparat, viel ausführlicher als bei Lagrange, unter Auswertung und selbständiger Bearbeitung der großen Sammlungen H. von Sodens (und A. Merks), doch glücklicherweise übersichtlicher als bei Merk. Die Erklärungen selbst unter dem griechischen Text und der französischen Übersetzung befolgen das gleiche Prinzip wie bei Lagrange, sind aber viel umfänglicher und gefährden damit schon die Lesbarkeit, auch wenn ein solcher wissenschaftlicher Kommentar, wie Père R. bemerkt, nicht zum Vorlesen im Refektorium eines Konvents bestimmt ist.

Aus dem Bereich der Einleitungsfragen seien hervorgehoben: die genaue Untersuchung des Vokabulars (80–85) und des Stils (85–94), die erneut bestätigt, daß von hier aus die Echtheit des 2 Thess kaum zu bestreiten ist; die Erörterung der literarischen Verwandtschaft mit dem AT (94 f), den Synoptikern (95–105 – keine Abhängigkeit Pauli von früheren Schriften, aber eine enge Verbindung mit den synoptisch überlieferten Jesusworten) und dem 1 Petr (105–111 – keine literarische Beeinflussung über Silvanus, gegen Selwyn); die Prüfung der Echtheit von 2 Thess (124 bis 152). Über die oft festgestellte Spannung zwischen den eschatologischen Anschauungen in 1 und 2 Thess, die heute noch am ehesten zum

Unechtheitsverdikt über 2 Thess führt (so wieder Ch. Masson, Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens, Neuchâtel-Paris 1957, 10–12), urteilt R.: «Ein Widerspruch zwischen 2 Thess 2, 1–12 und 1 Thess 4, 13 bis 5, 11 besteht nicht» (140). An der traditionellen Reihenfolge der beiden Briefe hält der Verfasser mit Recht fest, geht aber über die Frage ihres zeitlichen Verhältnisses vielleicht etwas schnell hinweg; die herkömmliche Ansicht: einige Monate später, dünkt ihm eine plausible Erklärung, aber auch jeglicher Sicherheit fern (75).

Den biblisch-theologischen Fragen widmet der Verfasser zwei wertvolle Kapitel, eines über den Apostel und seine Sendung (153–194) und ein weiteres über die Parusie und alle damit zusammenhängenden Fragen (195–280). Es ist sehr anerkennenswert, daß sich P. R. auch mit den heute so brennenden Problemen um die Bedeutung des Apostelamtes, der apostolischen Überlieferung und Verkündigung beschäftigt. Der mit der Problemlage gut vertraute Autor (vgl. die Literatur auf S. 154) trägt zum Begriffsschatz und Inhalt des Kerygma bei, was die Thess dafür bieten, wichtig darum, weil es die frühesten Paulusbriefe sind und gerade die Missionspredigt in ihnen hervortritt. – Das Hauptinteresse beanspruchen natürlich die eschatologischen Fragen. Bei ihnen bewährt sich die kritische und zugleich besonnene Haltung des Verfassers. Er erhellt den jüdischen Hintergrund der eschatologischen Anschauungen, charakterisiert aber auch treffend die ureigene, mit der Christusbotschaft gegebene eschatologische Haltung der Urkirche (s. bes. 217–222). In der Frage der «Naherwartung» Pauli urteilt er klug: Von einer «offensichtlichen Illusion» (wie sich auch kath. Autoren ausdrücken) möchte er nicht sprechen, aber doch von einer persönlichen Hoffnung des Apostels auf die baldige Parusie, einer Hoffnung, die gerade aus der Überzeugung erwachsen konnte, daß über den Zeitpunkt nichts geoffenbart ist (222–227). Wertvoll sind die Ausführungen über die Szenerie jenes großen Endereignisses (227–234), über Tod und Auferstehung (234–247) und über die Vorzeichen des Endes (247–280). In diesem Abschnitt sind die Erörterungen über den Antichrist ein Höhepunkt und führen die Erkenntnisse der früheren Monographie weiter, korrigieren und modifizieren sie auch etwas. Es ist für R. gegenüber andersartigen Erklärungen völlig klar, daß Paulus in 2 Thess 2, 1–12 den Antichrist als ein menschliches Individuum betrachtet. Aber im Blick auf das gesamte ntl. Material gewinnt er auch die Erkenntnis, die schon J. Chaine aussprach und zu der sich auch der Rezensent in seinem Kommentar zu den Joh-Br. bekannte: «Paulus, die Synoptiker, St. Johannes, Briefe, Apokalypse und Evangelium, 2 Petr, alle diese Schriften interpretieren einen gemeinsamen Fonds ... Man könnte von Konjekturen sprechen, die sich jeder Autor erlaubt, um die Verwirklichung einer sicheren Erwartung aufzuzeigen. Die Kirche hätte im allgemeinen gewußt, daß der Antichrist vor der Parusie Christi kommt; jeder aber interpretierte diese Tradition mit einer großen Freiheit und ohne eine Sicherheit auf einem Gebiet in Anspruch zu nehmen, auf dem die Unwissenheit vorherrscht» (278f). Ebenso widersteht R. bei der Deutung des «Hemmenden» (274–279) allen begreiflichen Wünschen und verführerischen Versuchen, den oder das Hemmende näher zu bestimmen, auch der jetzt von O. Cullmann und J. Munck vorgeschlagenen Deutung auf Paulus und seine Mission (276); er ist eher geneigt, mit

M. Dibelius anzunehmen, daß dieses Geheimnis weder den Thessalonichern enthüllt noch Paulus selbst klar war. Aufs ganze gesehen: «Wir erklären uns unfähig zu entdecken, worin es besteht» (279).

Die letzten Kapitel der Einleitung betreffen die textliche Überlieferung, die Textkritik und die Geschichte der Exegese; sie enthalten in gedrängter Form eine Fülle von Material, mit Fleiß und Sachkenntnis zusammengestellt, so daß kaum noch Wünsche offen bleiben dürften.

Was nun den eigentlichen Kommentar betrifft, so ist die Reichhaltigkeit und Beachtung der geringsten Einzelheiten nicht mehr zu überbieten. Die begriffliche Untersuchung ist so eingehend und die Dokumentation so ausgedehnt (ähnlich wie in den Komm. von C. Spicq), daß der Benutzer, der sich über den Sinn einer Stelle informieren will, fürchten wird, angesichts des angehäuften Materials den Gedankengang nicht zu erfassen oder aus dem Auge zu verlieren. Doch gibt der Verf. zu Beginn jedes kleinen Abschnitts eine kurze Einführung und Übersicht, die auch durch Kursivdruck hervorgehoben ist, und wendet sich zwischen den minutiösen Wortuntersuchungen immer wieder der Gedankenentwicklung zu. Doch möchte der Rez. nicht verschweigen, daß ihm für solche großen Kommentare ein Zurücksetzen der «glossatorischen» Methode, die Wort für Wort unter die Lupe nimmt, oder wenigstens ein Absetzen dieser sprachlichen Untersuchungen von der gedanklichen Analyse und fortlaufenden Erklärung wünschenswert erschiene.

Um einen Eindruck von der Exegese R.' zu geben, sei ein Blick auf die berühmte Stelle 1 Thess 4, 15ff geworfen. Den Vorschlag von A. Romeo (dem K. Staab im Regensburger NT Bd. 7 z. St. und A. Wimmer in Bib 36 [1955] 273–286 [in R.' Bibliographie XXIII fälschlich Wimmel] beizugesellen wären), εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου zu οὐ μὴ φθάσωμεν zu ziehen, lehnt R. ab. Die scharfsinnige, aber zum Teil noch anfechtbare Exegese Wimmers (φθάνειν c. acc.!) konnte R. offenbar nicht mehr genügend berücksichtigen; darnach wäre die Frage, ob die Hinterbliebenen die Parusie noch erleben werden, im ganzen Abschnitt offen gelassen. R. führt gewissenhaft die Exegese der Väter und neuerer Exegeten an, entscheidet sich aber (mit M. Zerwick) dafür, daß Paulus die Hoffnung hegte, die Parusie noch als Lebender zu erfahren, ohne es jedoch als gewiß anzusehen. Die Untersuchung des «Wir» ergibt auch für R., daß es allgemein gebraucht ist und nicht berechtigt, Paulus die sichere Überzeugung zuzuschreiben, er werde zu den bei der Parusie Lebenden gehören. Hier hätte man wohl mit Nutzen 1 Kor 15, 51f vergleichen können: auch da ein allgemeines «Wir», das beide Möglichkeiten offenläßt (V. 51), aber am Ende (V. 52b) – in der scharfen Gegenüberstellung der dann Toten und der lebenden «Wir» – doch die Hoffnung durchschimmern läßt, daß Paulus zu diesen Lebenden gehört. So dürfte R. den Grundtenor der Stelle richtig erfassen, wenn vielleicht auch noch schärfer zu betonen wäre, daß die Frage nach dem persönlichen Erleben in ihr gar nicht gestellt ist. Die einzelnen Motive, die in der Parusieschilderung V. 16 genannt werden, stellt R. säuberlich zusammen, hebt aber richtig den Sinn jener herkömmlichen Bilder hervor: Sie sind in apokalyptischer Art als Farbe aufgetragen, wollen aber nicht eine genaue Beschreibung jenes metahistorischen Geschehens sein. Dann folgen die Einzelerklärungen nach dem spätjüdischen und christlichen Vergleichsmaterial. Bei dem religions-

geschichtlichen Vergleich, der Erhellung des Hintergrundes der einzelnen Ausdrücke und Vorstellungen, legt sich R. nicht auf eine einzige Linie fest. So nimmt er für εἰς ἀπάντησιν J. Dupont die einspurige Herleitung aus der LXX und von atl. Motiven nicht ab, sondern zeigt sich weiter von der hellenistischen «Einholung» eines Herrschers beeindruckt; Paulus könne sehr wohl beide Wurzeln des Gedankens, gerade gegenüber diesen Heidenchristen, berücksichtigen (548). Ebenso kritisch ist er gegenüber der Erklärung Duponts, daß mit dem Ausdruck «beim Herrn (oder: mit dem Herrn zusammen) sein» die Teilnahme am eschatologischen Reich bzw. an der Herrlichkeit des Messias gemeint sei. Wie wichtig solche Entscheidungen in Nuancen sein können, ersieht man aus dem genannten neuerschienenen Kommentar Ch. Massons, der sich die Auffassung Duponts ganz zueigen macht und von sich aus zu weiteren Konsequenzen gelangt: Der Parusiechristus richte sein messianisches Zwischenreich auf, wie für Masson auch aus 1 Kor 15, 24f hervorgeht – eine Deutung, die schwerlich gerechtfertigt ist.

Den gleichen Sinn für Unterscheidungen und Nuancen zeigt R. auch in der Frage der «Unordentlichen» 1 Thess 5, 14, die nicht in jeder Beziehung wie die in 2 Thess 3, 6ff genannten Leute zu beurteilen seien. Im zweiten Brief werde die «Unordentlichkeit» stärker auf Müßiggang und Faulenzerei zurückgeführt (aber damit nicht gleichgesetzt); in 1 Thess 5, 14 seien die ἄτακτοι nach 4, 11f eher als unruhige Leute zu charakterisieren, die sich mit den Angelegenheiten anderer beschäftigen und deswegen nicht arbeiten, solche, die keinen guten Lebenswandel führen (vgl. dazu jetzt auch C. Spicq in ST 10 [1956] 1–13).

Das sind nur einige Proben, um den Geist und die Methode der Auslegung R.' zu beleuchten. Sie genügen, um die hohen wissenschaftlichen Qualitäten zu erkennen, die seinen Kommentar zu einer reichen Fundgrube der Belehrung und einem willkommenen Arbeitsinstrument machen. Die beigegebenen Indices, namentlich das mehrere Seiten umfassende Verzeichnis der griechischen Wörter, erhöhen die Brauchbarkeit, auch für die Erklärer anderer Paulusbriefe. So legen wir das schöne Werk mit Dank an den Verfasser aus der Hand, um es immer wieder hervorzuziehen und zu konsultieren.

Würzburg, 22. März 1958. R. Schnackenburg.

Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom sensus plenior

Von Josef Schmid, München

Das Problem, wie sich das AT zum NT und umgekehrt das NT zum AT verhält, ist so alt wie das Christentum. Schon Jesus hat dazu Stellung genommen (Mt 5, 17ff). Eine gewaltige Rolle spielte es in der Auseinandersetzung des Paulus mit dem Judenchristentum. Hier handelt es sich aber stets um eine ganz bestimmte Frage, nämlich die nach der fortdauernden Geltung des mosaischen Gesetzes für die Christen.

Davon streng zu trennen ist die andere Frage nach dem prophetischen Charakter des AT, und hier gab es auch keinen Streit zwischen den Judenchristen und Paulus. Auch Paulus erkennt das AT, nämlich die Sammlung der atl Bücher, als heilige Schriften an, die die göttliche Offenbarung enthalten und deren Autorität darum unanfechtbar ist. Paulus lebt ferner in dem Glauben, daß das AT in Personen und Ereignissen des NT, in erster Linie in Christi Person und Werk, seine «Erfüllung» gefunden hat. Die Kirche ist das wahre Israel, dem die von Gott dem Abraham gegebenen Verheißungen gelten.

In den sogenannten Hauptbriefen des Paulus spielt der Schriftbeweis eine wichtige Rolle. Ich gehe hier nicht auf die Frage ein, warum ihm Paulus nur in diesen vier Briefen einen so breiten Raum eingeräumt hat, während uns in den übrigen Briefen fast nur atl Reminiszenzen begegnen, die schwerlich allen Lesern als solche erkennbar gewesen sein dürften. Darüber ist seit A. Harnacks bekannter Abhandlung: Das AT in den Paulinischen Briefen und in den Paulinischen Gemeinden [1] mancherlei geschrieben worden. Ich beschäftige mich hier auch nicht mit der Frage, in welcher Textgestalt Paulus das AT benützt hat. Hierüber läßt sich kaum noch viel Neues sagen. Es steht fest, daß die Bibel des Paulus wie fast aller ntl Schriftsteller die LXX war [2]. Das Problem, das allein

[1] Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wiss. 1928, XII.

[2] Vgl. dazu die grundlegende Diss. von Aem. Fr. Kautzsch, De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, Leipzig 1869; ferner H. Vollmer, Die atl Zitate bei Paulus, Freiburg 1896; O. Michel, Paulus und seine Bibel, Gütersloh 1929, 55–68; E. Earle Ellis, Paul's Use of the Old Testament, Edinburgh 1957.

im folgenden ins Auge gefaßt werden soll, ist dies, *wie* Paulus das AT zitiert und seinen Text versteht. Solange die Exegese unter dem Einfluß der alexandrinischen allegorischen Methode stand, konnte man im paulinischen Schriftbeweis kein eigentliches Problem finden. Ein solches hat darin erst die historisch-kritische Methode entdeckt. Längst hat man sich bei der Behandlung dieser Frage daran erinnert, daß Paulus Rabbinenschüler war, und hat seine Art der Verwertung des AT mit jener der Rabbinen verglichen, wie sie uns in der Mischna, Tosephta und in den Midraschim begegnet, und hat im Zusammenhang damit von der Zeitbedingtheit des paulinischen Schriftverständnisses gesprochen. Außerdem hat man auf die nicht zu bestreitende Tatsache hingewiesen, daß Paulus seine theologischen Gedanken nicht dem AT entnimmt, sondern daß er umgekehrt das AT zur Stützung seiner eigenen Lehre verwertet, und vor allem, daß er das AT vom NT, von der neuen Heilsordnung her, in der er selbst steht, versteht. Er ist in der Tat der Überzeugung, daß nur der Christ, der das göttliche Pneuma besitzt, das AT recht verstehen kann, während die Juden, wenn sie die Schrift lesen oder ihre Verlesung beim Synagogengottesdienst vernehmen, einen Schleier auf ihren Augen haben, der sie hindert, ihren wahren Sinn zu verstehen (2 Kor 3, 17). Trotz dieses verschiedenen Ausgangspunktes kann man aber hier noch keinen *methodischen* Unterschied zwischen Paulus einerseits und den Rabbinen und den Schriften von Qumrân anderseits sehen. Man kann vielmehr umgekehrt sagen, daß Paulus, wenn er das AT christologisch versteht, es damit genau so aktualisiert, wie dies für seine Zeit und Situation der Verfasser des Habakuk-Kommentars von Qumrân getan hat [3].

Damit ist zunächst nur ein allgemeines theologisches Prinzip ausgesprochen, das für das paulinische Schriftverständnis maßgebend war und mit dem der Rabbinen verwandt ist. Die heutige Exegese kann sich nicht von der Aufgabe dispensieren, das Schriftverständnis des Paulus und der ntl Schriftsteller überhaupt an ihrem eigenen zu messen. Sie betrachtet es als ihre Aufgabe, den Bibeltext so zu verstehen, wie ihn die menschlichen Autoren der biblischen Schriften verstanden wissen wollten. Aber gerade dann entsteht die Frage, ob denn dieses Verständnis der Schrift, zunächst des AT, echt christlich ist und den wahren Sinn des AT überhaupt erfaßt. Es scheint sich dabei herauszustellen, daß die christlichen Schriftausleger von heute der nämliche Vorwurf trifft, den Paulus den Juden vorhält, daß sie bei ihrer Schriftforschung

[3] Vgl. dazu K. Stendahl, The School of St. Matthew, Uppsala 1954, 183ff.

einen Schleier vor ihren Augen haben, daß ihre kritische Methode sie gerade hindert, «die Harmonie der beiden Testamente» zu sehen. Die moderne Bibelwissenschaft vermag aber trotzdem von ihrer Überzeugung nicht abzugehen, daß ihre Methode richtig ist, und die von ihr gewonnenen Ergebnisse sind auch durchaus hinreichend, um die Einheit der in der Bibel enthaltenen göttlichen Offenbarung und den prophetischen Charakter des AT in seinen «Gipfeltexten» nachzuweisen[4]. Es gibt aber, schreibt J. Coppens, «auch biblische Perikopen, wo das kirchliche Magisterium prophetische und dogmatische Bedeutungen nachweist, während es der historisch-philologisch-kritischen Methode nicht gelingt, diese zu erforschen. In solchen Fällen entdeckt das kirchliche Magisterium einen *Tiefensinn,* welcher auf streng kritischem Standpunkt nicht behauptet werden kann. Ein glänzendes Beispiel ist die theologisch-mariologische Deutung des Protoevangeliums»[5]. Darum findet Coppens mit zahlreichen anderen katholischen Exegeten von heute, nachdem die Versuche von H. de Lubac um eine zeitgemäße Erneuerung der allegorischen Deutung und von J. Daniélou, zur Typologie zurückzukehren, nicht das zu leisten vermögen, was sie sollten[6], die Frage nach der Möglichkeit und der Existenz eines Tiefensinns oder *sensus plenior* berechtigt. Man versteht darunter «jenen biblischen Tiefensinn, welcher von Gott selbst bei der Revelation und Inspiration eines Gotteswortes, gewöhnlich über das Bewußtsein des Hagiographen hinaus, als im Literalsinn beschlossen beabsichtigt, intendiert ist»[7]. Auf historisch-kritischem Wege läßt sich dieser Tiefensinn nach dem eigenen Urteil wenigstens eines Teiles seiner Verteidiger nicht beweisen. Das heißt mit anderen Worten, daß hier die heutige wissenschaftliche Exegese streng genommen nicht mitzureden hat. Sie kann aber doch wohl fragen, ob sie nicht wenigstens die Möglichkeit eines solchen Tiefensinnes der Hl. Schrift mit ihren eigenen Mitteln prüfen kann. Und das muß tatsächlich der Fall sein, sobald man bedenkt, daß der sensus plenior dem vom Hagiographen intendierten (gewöhnlichen) Literalsinn «homogen» ist[8].

Über Coppens hinausgehend haben andere Verteidiger dieser Theorie nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die tatsächliche Existenz des sensus plenior zu beweisen unternommen, so z. B.

---

4 Vgl. J. Coppens, Vom Christlichen Verständnis des AT (Brügge-Paris-Freiburg i. Br. 1952), 20.
5 A. a. O., 20.
6 Vgl. zu diesen beiden Coppens 12–18.
7 Ebd. 21.
8 Dies betont Coppens S. 21.

Severiano del Páramo S. J.[9] und Raymond Edward Brown in seiner als umfassender Stoffdarbietung wertvollen Dissertation[10]. Und unter den Beweisen für die Existenz des sensus plenior pflegen diese Verteidiger gerade die Zitate aus dem AT bei den ntl Schriftstellern anzuführen. Freilich begnügen sie sich dabei mit der Feststellung der Tatsache, daß ntl Autoren Texte des AT in einem Sinn verstehen, den wir im AT nicht zu finden vermögen und den, wie die historisch-kritische Methode doch mit Sicherheit nachzuweisen vermag, auch die atl Autoren nicht intendiert haben. Wenn es Coppens[11] als die Aufgabe der Theologie erklärt, «die Homogenität zwischen dem historisch-philologischen Literalsinn und dem theologischen Vollsinn aufzudecken und zu zeigen, wie er harmonisch secundum analogiam fidei aus dem Literalsinn und dem Ganzheitssinn der Hl. Schrift herauswächst», so muß es doch wohl die Aufgabe der historisch-kritischen Exegese sein, diese Homogenität zwischen dem (gewöhnlichen) Literalsinn und dem Tiefensinn zu prüfen. Der von Coppens ausgesprochene Gedanke ist doch der, daß der «historisch-philologische Literalsinn» im «theologischen Vollsinn» enthalten sein muß wie der Teil im Ganzen, das Unfertige im Vollständigen, das Kleinere im Größeren. Nur wenn dies der Fall ist, kann von Homogenität gesprochen werden. Im folgenden handelt es sich nicht um die Frage, ob es prophetische atl Texte gibt, die im Lichte ihrer Erfüllung erst in ihrem vollen Sinn verstanden werden, wie etwa die Weissagungen vom leidenden Gottesknecht. Die Frage, die allein hier untersucht werden soll, ist vielmehr die, ob die Theorie vom sensus plenior *ganz allgemein* geeignet ist, die ntl, näherhin die paulinischen Zitate aus dem AT in Harmonie mit dem «historisch-philologischen Literalsinn» der betreffenden atl Texte zu bringen. Statt von einem allgemeinen theologischen Prinzip, dessen Haltbarkeit erst zu prüfen ist, wollen die folgenden Darlegungen von den Texten selbst ausgehen. Die Fülle des Stoffes fordert dabei eine Beschränkung, durch die aber das Ziel der folgenden Darlegungen nicht beeinträchtigt wird.

Vergleicht man den Wortlaut der atl Zitate bei Paulus mit den atl Texten selbst, so findet man darin alle möglichen Abstufungen von wörtlicher Übereinstimmung mit der LXX bis zu weitgehender Verschiedenheit. Dabei sind offenbar verschiedene Gründe wirk-

---

[9] El problema del sentido plenior en la Sagrada Escritura (Universidad Pontificia Comillas, Santander 1954).

[10] The sensus plenior of Sacred Scripture (St. Mary's University, Baltimore 1955).

[11] A. a. O., 22.

sam gewesen. Mehrfach zitiert Paulus das AT augenscheinlich aus dem Gedächtnis. Andere Abweichungen vom Text der LXX haben deutlich darin ihren Grund, daß Paulus den atl Text dem Zusammenhang anpassen will, in dem er ihn bringt, oder darin, daß ihm am genauen Wortlaut überhaupt nicht gelegen ist und er nur sinngemäß zitieren will, so z. B. Röm 9, 9. 25–29; 11, 8. 9, ferner Röm 12, 16, wo er den Singular von Prv 3, 7 μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῷ durch den Plural (μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ᾽ ἑαυτοῖς) ersetzt, oder in dem Zitatenmosaik Röm 15, 9–12, wo er zunächst Ps 17, 50; Dt 32, 43; Ps 116,1 wörtlich anführt, um dann 15, 12 ungenau Is 11, 10 zu zitieren, wodurch aber der Sinn nicht beeinträchtigt wird, oder Gal 3, 8, wo er Gn 12, 3 und 18, 18 miteinander vermengt [12]. In anderen Fällen hat er den atl Text augenscheinlich aus stilistischen Gründen verändert. Röm 9, 25f verbindet er Os 2, 23 und 1, 10 miteinander zu einem fortlaufenden Text. Um das Stichwort seines eigenen Textes 9, 24 ἐκάλεσεν wieder aufzunehmen, stellt er einmal die beiden Satzglieder von Os 2, 23 um [13] und ersetzt er ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου λαός μου durch καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου:

Os 2, 23	καὶ ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην, καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου λαός μου εἶ σύ	Röm 9, 25	καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην

Sachlich noch geringfügiger sind Beispiele wie Röm 2, 24, wo Paulus τὸ ὄνομά μου von Is 52, 5 durch τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ ersetzt, oder Röm 3, 20, wo er die Worte von Ps 142, 2 πᾶς ζῶν durch πᾶσα σάρξ ersetzt. Röm 2, 6 fügt er Ps 61, 13 in der Weise seinem eigenen Gedankengang ein, daß er die zweite Person des atl Textes ὅτι σὺ ἀποδώσεις in (τοῦ θεοῦ) ὃς ἀποδώσει ändert. Ähnlich verfährt er Röm 10, 19, wo er im Text von Dt 32, 21 zweimal αὐτούς in ὑμᾶς ändert. Röm 11, 1 ersetzt er beim Rückblick auf den bisherigen Unglauben, durch den Israel sich vom Heil ausgeschlossen hat, das Futur von Ps 93, 14 ἀπώσεται durch den Aorist ἀπώσατο.

In anderen Fällen ist die Textänderung offensichtlich dadurch veranlaßt, daß Paulus einen bestimmten Gedanken eines von ihm angeführten Schriftwortes besonders unterstreichen will. Solches ist der Fall 1 Kor 3, 20, wo er die Worte von Ps 93, 11 κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρώπων dahin ändert, daß er τῶν

---

[12] Vgl. auch nebeneinander Röm 11, 34 und 1 Kor 2, 16, wo er jedesmal Is 40, 13 zitiert.

[13] Das gleiche tut er auch Röm 10, 20 (= Is 65, 1), weil im zweiten Glied des atl Prophetentextes der Gedanke, den Paulus hier verwerten will, deutlicher und kräftiger zum Ausdruck kommt.

ἀνθρώπων durch τῶν σοφῶν ersetzt; denn so erst dienen sie zum Beweis seines eigenen Gedankens, daß Gott «die Weisheit der Welt zunichte macht». Ebenso ersetzt er 1 Kor 1, 19 in dem im übrigen wörtlichen Zitat von Is 29, 14 κρύψω durch ἀθετήσω, weil letzteres seinem eigenen Gedankengang entspricht, und Röm 3, 10 in dem Zitat von Ps 13, 1–3 ποιῶν χρηστότητα durch δίκαιος, weil dieses genauer zu seinem Thema paßt. Das gleiche Motiv ist wirksam, wenn Paulus Gal 4, 30 in den Worten der Sara Gn 21, 10 οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ die letzten Worte μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ in μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας ändert, um dem Schriftwort die Gestalt zu geben, die er im Gedankengang seines Briefes braucht. Ein besonders charakteristisches Beispiel ist endlich 1 Kor 1, 31 (wörtlich wiederholt 2 Kor 10, 17). Hier zieht Paulus, offenbar überhaupt nicht wörtlich zitieren wollend, Jer 9, 22f zusammen und gestaltet den Text in der Weise um, wie er ihn für seinen Gedankengang braucht.

Diese Beispiele, die zu vermehren unnötig ist, beweisen nun lediglich, daß Paulus – hierin unterscheidet er sich von den Rabbinen – den *Wortlaut* des AT nicht als sakrosankt betrachtet, sondern ihn unbedenklich umgestaltet, um ihn seinem eigenen Gedankengang anzupassen. Damit sind wir bei jenen Stellen angelangt, an denen Paulus dem atl Text auch *einen anderen Sinn* unterlegt, als den von den atl Autoren intendierten.

Gal 3, 16 schreibt er: τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει· τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός· καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. Er zitiert hier Gn 22, 18 καὶ εὐλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς (vgl. auch Gn 17, 7f), wo darüber kein Zweifel bestehen kann, daß das σπέρμα Ἀβραάμ kollektiv gemeint ist und die Nachkommen Abrahams insgesamt bezeichnet. In diesem kollektiven Sinn wird der nämliche atl Text Apg 3, 25 angeführt. Paulus hingegen versteht ihn christologisch und legt darum auf den Singular τῷ σπέρματι Wert. Die christologische Deutung des σπέρμα Ἀβραάμ ist aber nicht der einzige Punkt, in dem Paulus sich hier vom «Literalsinn» des AT entfernt. Der Dativ «dem Abraham und seinem Samen» besagt im AT natürlich, daß der in der Verheißung genannte Segen Abraham und seinen Nachkommen gilt. Paulus dagegen versteht den Dativ anders. Er meint bei ihm einfach die, an welche die Verheißungsworte *gesprochen* wurden. Ferner bleibt im AT die Segensverheißung durchaus im diesseitigen Bereich, während dagegen Paulus dabei an die Mitteilung des göttlichen Pneumas (V. 14) und an das himmlische Erbe (V. 18) denkt.

Besonders wichtig ist das von Paulus zweimal (Gal 3, 11; Röm 1, 17) gebrachte Zitat von Hab 2, 4: καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Es handelt sich hier um die Grundstelle für die paulinische Rechtfertigungslehre. Betrachten wir zunächst den atl Prophetentext für sich in seinem eigenen Zusammenhang, so ist darin gesagt: während die Gottlosen vergehen, wird der Gerechte, der Fromme, durch seine Treue am Leben bleiben. Es bedeutet noch keinen wirklich sachlichen Unterschied, ob man das hebr. אֱמוּנָה durch «Treue» oder durch «Glauben»[14] wiedergibt, da in jedem Fall «das treue Festhalten an Gott und seinen Geboten» (Guthe) gemeint ist. Wichtig ist dagegen, daß die LXX den Text anders verstanden hat, wenn sie übersetzt: ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται. Darnach ist es nicht die eigene «Treue», die dem Frommen das Leben sichert, sondern *Gottes* Treue, auf die er vertrauen kann. Paulus aber läßt das für den Sinn des LXX-Textes entscheidend wichtige μου wiederum weg, um den Satz auf die πίστις des *Menschen* beziehen zu können[15]. Der gewichtigste Unterschied zwischen dem atl Text und dem Gedanken, den Paulus ihm entnimmt, liegt aber darin, das bei ihm der Begriff «Leben» einen unvergleichlich tieferen Sinn erhält als beim atl Propheten. Nicht mehr das physische Leben ist bei ihm damit gemeint, sondern die Rechtfertigung. Es dürfte doch schwierig sein, hier einfach eine gerade Linie zu finden, die vom atl «Literalsinn» zu dem theologischen Vollsinn führt, den Paulus im gleichen Text findet. Wenn man auch noch nicht von einem Gegensatz zwischen dem atl Propheten und Paulus sprechen kann, so bleibt es doch dabei, daß die beiden sehr Verschiedenes meinen[16].

Noch aufschlußreicher für die Methode, nach der Paulus das AT verwertet, ist die schon oben genannte Stelle Röm 3, 20, wo er zu den Worten von Ps 142, 2 οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ von sich aus ἐξ ἔργων νόμου beifügt. Man hat zwar dazu bemerkt, daß hier kein ausdrückliches Schriftzitat vorliege[17]. Die Übereinstimmung mit dem genannten Ps-Text ist aber deutlich und weitgehend genug, um doch jeden Zweifel daran auszuschließen, daß Paulus an ihn denkt. Der atl Psalm ist ein Klagelied eines einzelnen, der sich in der Verfolgung sowohl seiner eigenen Sünd-

---

[14] So z. B. H. Guthe bei E. Kautzsch-A. Bertholet, Die Hl. Schrift des AT, und F. Nötscher in der Echterbibel z. St.

[15] Ich lasse hier die nicht sicher zu entscheidende Frage auf sich beruhen, ob man im Sinn des Paulus ἐκ πίστεως zu ὁ δίκαιος (der aus Glauben Gerechte) oder zum nachfolgenden Verbum (ἐκ πίστεως ζήσεται) zu beziehen hat.

[16] Vgl. dazu O. Kuß, Der Römerbrief, 1. Lieferung, Regensburg 1957, 24f.

[17] Vgl. R. Cornely, Epistola ad Romanos, Paris 1896, z. St.

haftigkeit als auch der Sündhaftigkeit aller Menschen bewußt wird: «Geh nicht ins Gericht mit deinem Knecht; denn vor dir ist kein Lebender gerecht.» Erst durch die Beifügung von ἐξ ἔργων νόμου empfängt der Satz den Sinn, auf den es Paulus ankommt, der aber weitab führt von dem, was der atl Dichter aussprechen wollte. Den gleichen Text zitiert Paulus, und zwar mit dem gleichen Zusatz, auch Gal 2, 16. Man könnte, um das Verständnis oder, wenn man will, die souveräne Schriftverwertung des Paulus zu rechtfertigen, bemerken, daß Paulus hier einen Juden, d. h. einen unter dem Gesetz stehenden, ein Bekenntnis der allgemeinen Sündhaftigkeit aussprechen läßt, daß darum der Zusatz ἐξ ἔργων νόμου lediglich der Verdeutlichung des Gedankens diene, den auch der atl Beter schon ausspreche. Man könnte sich mit einer solchen Art der Überbrückung des Hiatus zwischen dem AT und Paulus zur Not beruhigen, wenn dieses Beispiel souveräner Schriftbenützung allein dastünde, also kein Beispiel, sondern bloß eine Ausnahme wäre. Aber dem ist nicht so.

Röm 4, 6f benützt Paulus Ps 31, 1f wiederum als Schriftbeweis für die Rechtfertigung ohne Werke. Auch in diesem Psalm spricht ähnlich wie in Ps 142 ein vom Unglück verfolgter atl Frommer, der eben durch sein Leiden zur Erkenntnis gelangt ist, daß er ein Sünder ist. Es ist der atl Vergeltungsgedanke, der hinter dem Schuldbekenntnis dieses Beters steht. Daran, daß Gott Leiden über ihn kommen ließ, erkennt er seine Sündhaftigkeit. Jetzt aber hat sich sein Geschick gewandelt, und daran erkennt er nun, daß ihm Gott seine Schuld vergeben hat [18]. Paulus aber versteht seine Worte von seiner eigenen Rechtfertigungslehre aus: «David» preist nach ihm mit den angeführten Worten den selig, dem Gott «Gerechtigkeit ohne Werke anrechnet». Man muß darum hier wiederum feststellen, daß Paulus «dem atl Text einen ganz neuen Sinn gibt» [19], und man kann auch hier nicht behaupten, daß ein gerader Weg vom Gedanken des atl Psalmisten zu dem des Paulus führt.

Ein schönes Beispiel dafür, wie Paulus einen atl Text ändert, um gerade den Gedanken, auf den es ihm selbst ankommt, klar und bestimmt zum Ausdruck zu bringen, ist Röm 9, 17, wo er in dem Wort Gottes an den Pharao Ex 9, 16 καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, ἵνα ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν ἰσχύν μου, καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ

---

[18] Vgl. dazu H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1926, 135f.

[19] Kuß, Römerbrief 183. Nötscher, a. a. O., z. St. urteilt dazu: «Die paulinische Exegese, welche die Stelle als Beweis für die Auffassung heranzieht, daß ‹Gott ohne Werke Gerechtigkeit anrechnet›, beruht auf Akkommodation ... Im Ps handelt es sich nicht um Glauben und Werke, sondern um Sündenbekenntnis und Unbußfertigkeit.»

τῇ γῇ die einleitenden Worte der LXX ἕνεκεν τούτου διετηρήθης in εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε ändert, um die göttliche Kausalität bei der Verhärtung des Pharao mit größerem Nachdruck auszusprechen. Man mag hier zugeben, daß Paulus damit den Sinn des atl Textes nicht wesentlich verändert, sondern nur einen Gedanken an ihm unterstrichen habe.

Anders wieder Röm 10, 6–9, eine Stelle, die ausführlicher behandelt werden muß, um das Verfahren des Paulus klarzumachen[20]. Er zitiert hier Dt 30, 12–14, worin er ein Stück aus Ps 106, 26 einfügt, als Beweis dafür, daß die Glaubensgerechtigkeit als der wahre Heilsweg in der Schrift verkündigt worden ist. Er verkürzt einmal den atl Text und fügt außerdem von sich aus die Glaubensgerechtigkeit redend ein. Der atl Text bildet einen Bestandteil der letzten Rede des Moses an das Volk, «der Worte des Bundes, den Moses im Auftrag Jahwes mit den Israeliten im Lande Moab schloß». Der Text lautet: «Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, übersteigt deine Kraft nicht und ist für dich nicht unerreichbar. Nicht im Himmel ist es, daß du sagen könntest: Wer steigt uns in den Himmel hinauf, um es herabzuholen und es zu verkündigen, damit wir darnach handeln? Auch ist es nicht jenseits des Meeres, daß du sagen könntest: Wer fährt uns über das Meer und holt es herbei und verkündigt es, daß wir darnach handeln? Sondern überaus nahe liegt dir das Wort. In deinen Mund und in dein Herz ist es gelegt, so daß du darnach tun kannst.» Paulus kümmert sich nicht um den geschichtlichen Zusammenhang des von ihm verwerteten Textes, der bei ihm folgenden Wortlaut erhält: «Moses nämlich schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetz: Der Mensch, der sie tut, wird durch sie leben. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben aber spricht so: Sag nicht in deinem Herzen: Wer wird in den Himmel hinaufsteigen – nämlich um Christus herabzuholen, oder: Wer wird in die Unterwelt hinabsteigen – nämlich um Christus von den Toten heraufzuholen? Sondern was sagt sie? Nahe bei dir ist das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen ist es – nämlich das Wort vom Glauben, das wir verkündigen.» Paulus bezieht demnach den atl Text, der vom Gesetz spricht, gerade nicht auf das Gesetz, sondern im

---

20 Vgl. dazu St. Lyonnet, Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom 10, 6–8, in: Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert, Paris 1957, 494–506, nach welchem Paulus den atl Text zwar isoliert und aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgenommen verwertet, ihn aber andererseits im Zusammenhang mit der Gesamtgeschichte der biblischen Offenbarung lese und deute. Vgl. ferner F. W. Maier, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9–11 (Münster i.W. 1929), 74ff.

Gegenteil auf die Glaubensgerechtigkeit. Von der «Gerechtigkeit aus dem Gesetz», auf die Paulus in V. 5 das Wort des Moses bezieht: «Der Mensch, der sie tut, wird durch sie leben», steht in der Grundstelle (Lev 18, 5) nichts. Wohl aber ist dort von der Beobachtung von Vorschriften und Geboten die Rede, so daß Paulus mit Recht den seit 9, 30 im Vordergrund seines Gedankengangs stehenden Begriff «Gerechtigkeit aus dem Gesetz» einführen kann. Der Akzent in diesem Satz liegt auf dem Tun (ὁ ποιήσας). Nur wer die Gebote des Gesetzes tut, wird dadurch das Leben erlangen. Aber (dies ist der nicht ausdrücklich ausgesprochene, jedoch zugrundeliegende Gedanke des Paulus) dieses Tun des Gesetzes in seinem vollen Umfang ist unmöglich. Und dieser Gedanke bildet den Hintergrund, auf dem der nun folgende Spruch von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, die Paulus personifiziert und redend einführt, seine Wucht empfängt. Um den Text von Dt 32, 12, der ganz klar von der Leichtigkeit des «Tuns», der Erfüllung des göttlichen Gebotes spricht, für die Veranschaulichung der Glaubensgerechtigkeit verwenden zu können, muß Paulus alles das ausscheiden, was an «Gebot» und «Werke» erinnert. Dem Rest des atl Textes aber gibt er durch seine eigenen Beifügungen eine ganz neue Beziehung. Auch dem Wort ῥῆμα in Dt 30, 14 gibt er (V. 8) einen neuen Sinn, indem er es ebenfalls, statt auf das Gesetz, auf «das Wort des Glaubens, das wir verkündigen», bezieht. Paulus hat demnach hier einen Schrifttext, der ausdrücklich vom Gesetz und der Möglichkeit, ja Leichtigkeit seiner Erfüllung spricht, als Beweis *gegen* die Gesetzesgerechtigkeit und für die Glaubensgerechtigkeit verwendet. Hierin liegt die Unmöglichkeit der Annahme, das von Paulus verwendete Schriftwort enthalte neben dem aus seinem Zusammenhang sich klar ergebenden vordergründigen «Literalsinn» noch einen hintergründigen oder Tiefensinn, der das Gegenteil des ersteren besagt, doch wohl offen zutage.

Einen weiteren Beleg für die Art, wie Paulus Stellen des AT ohne Rücksicht auf ihren ursprünglichen Sinn und Zusammenhang einfach um ihres Wortlauts willen benützt, liefert sofort Röm 10, 18, wo er, um den Juden jede Ausrede abzuschneiden, sie hätten von der Botschaft des Evangeliums nichts gehört, Ps 18, 5 wortgetreu nach der LXX zitiert: «Über die ganze Erde ging ihr Schall aus und bis zu den Grenzen der Erde ihre Worte.» Der atl Psalmist spricht hier in hohem dichterischem Schwung von der stummen Sprache der ganzen Schöpfung, die durch ihre Größe und Schönheit den Ruhm ihres Schöpfers verkündigt. Der Wortlaut des Textes ist in diesem Fall so beschaffen, daß Paulus keine Mühe

hat – er braucht daran kein Wort zu ändern –, ihn auf Gottes Offenbarung im Evangelium zu beziehen. Auch hier tritt klar zutage, daß der Psalmtext selbst eindeutig ist und keinen hintergründigen Tiefensinn in sich birgt.

Gal 4, 30 zitiert Paulus das bösartige Wort der eifersüchtigen Sara Gn 21, 10 als Schriftwort, d. h. als Gotteswort.

Ein besonders charakteristisches Beispiel für die paulinische Schriftbenützung ist 1 Kor 15, 25, wo der Apostel Ps 109, 1 mit großer Souveränität seinem eigenen Gedankengang dienstbar macht[21]. Im AT lautet der Text: «Spruch Jahwes zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis daß ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.» Es ist Gott, der den Messiaskönig zu seinem Throngenossen erhebt, um ihm dann seine Feinde zu Füßen zu legen. «Bis daß» aber hat weniger temporalen, als finalen Sinn. Die Unterwerfung soll ja für immer Geltung haben. Anders versteht Paulus den Text, wenn er schreibt: δεῖ γὰρ αὐτὸν (sc. τὸν Χριστὸν) βασιλεύειν, ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ (sc. τοῦ θεοῦ). Sein Gedanke ist der, daß Christus, nachdem er alle feindlichen Mächte überwunden und alles dem Vater untergeordnet hat, sich selbst dem unterordnen wird, der ihm alles untergeordnet hat (15, 28). Das Psalmwort erhält demgemäß bei ihm den Sinn, daß Christus herrschen wird, bis *er* alle von ihm überwundenen Feinde *dem Vater* zu Füßen legen wird. Analog verwendet Paulus 1 Kor 15, 45 den Text von Gn 2, 7, wo gesagt ist, daß Gott in die Nase des aus Staub gebildeten Menschen den Lebenshauch blies. «So wurde der Mensch zur lebendigen Seele», d. h. zum Lebewesen. Paulus dagegen kommt es in 1 Kor 15, 45 auf den Gegensatz zwischen dem ersten und dem zweiten Adam an. Den Gegensatz zu πνεῦμα ζωοποιοῦν bildet bei ihm eigentlich die σάρξ. Wenn er hier statt dessen ψυχή, und zwar in abwertendem Sinn gebraucht, so nur deshalb, weil er von der Genesisstelle abhängig ist. Durch den Gegensatz zum πνεῦμα ζωοποιοῦν empfängt ψυχὴ ζῶσα bei Paulus den Sinn des Minderwertigen, Beschränkten, Vergänglichen, den es in der Genesisstelle nicht hat. Um aber den atl Text seinem eigenen Gedankengang anzupassen, hat Paulus den Text der LXX (ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν) erweitert zu ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν.

1 Kor 15, 54f bringt Paulus ein aus Is 25, 8[22] und Os 13, 14 kombiniertes Zitat. Er will die endgültige Vernichtung des Todes aus der Schrift beweisen, wozu Is 25, 8 trefflich paßt. Im gleichen

[21] Vgl. dazu F. W. Maier: BZ 20 (1932), 139–156.
[22] Der Text des Paulus deckt sich hier genau mit dem des Theodotion.

Sinne versteht er aber auch Os 13, 14. Beim atl Propheten ist dies ein Drohwort, das Ephraim die Vernichtung ankündigt. «Aus der Macht der Unterwelt soll ich sie befreien, vom Tode sie erlösen? Wo sind deine Seuchen, o Tod, wo ist deine Pest, o Unterwelt? Mitleid bleibt mir verborgen.» Tod und Unterwelt sind die Mächte, die Gottes Gericht an Ephraim vollstrecken werden. Paulus hingegen will den von ihm aus Is und Os zusammengefügten Text als Wort *des Triumphes über den Tod* verstanden wissen. Auch hier ist es unmöglich, das Os-Wort in zwei so gegensätzlichen Bedeutungen zu verstehen, wie sie beim atl Propheten und andererseits bei Paulus vorliegen. Röm 2, 24 zitiert Paulus Is 52, 5: «Euretwegen wird fortwährend mein (Gottes) Name unter den Völkern gelästert.» Beim Propheten geschieht dies deshalb, weil in der elenden und hilflosen Lage Israels, seines Volkes, Gottes Ohnmacht offenbar werden soll. Paulus dagegen versteht den Text als Anklage gegen die Juden: weil ihr mein Gesetz übertretet, lästern mich die Heiden. Auch in dem Midrasch über Ex 34 in 2 Kor 3, 6–17 weicht Paulus vom ursprünglichen Sinn des atl Textes ab, einmal, indem er erst von sich aus den Gedanken einträgt, Moses habe deshalb, sobald er sich zum Volk begab, eine Hülle über sein Gesicht gelegt, «damit die Kinder Israels nicht das Ende des vergänglichen (Glanzes) sehen sollten» (3, 16), und indem er die Worte Ex 34, 34: «Sooft Moses vor den Herrn trat, legte er die Hülle wieder ab» auf die Juden bezieht, die sich zum Herrn, worunter Paulus Christus versteht, «hinwenden». Ihr Sinn ist nach Paulus der, daß nur der Christ, der sich zum Herrn bekehrt hat, das wahre Verständnis der Schrift empfängt, während ihr Sinn dem ungläubigen Juden verhüllt bleibt. So wie an dieser Stelle, hat Paulus ferner auch sonst Stellen des AT, die von Jahwe, dem Kyrios der LXX, sprechen, bald auf Gott, bald auf Christus bezogen[23].

Es ist unnötig, die Belege für den paulinischen Schriftgebrauch noch zu vermehren. Nur eine Stelle muß noch genannt werden, weil Paulus hier, was er sonst nicht tut, einen atl Text (Dt 25, 4) allegorisch deutet, 1 Kor 9, 9 (vgl. 1 Tim 5, 18): «Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden.» Daß Paulus hier den ursprünglichen Sinn des atl Textes vollends preisgibt und den Satz rein «geistig» auf die christlichen Missionare deutet, muß aus den von ihm beigefügten Worten geschlossen werden: «Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen, oder sagt er dies nicht vielmehr in Bezug auf uns?» δι' ἡμᾶς ἐγράφη. An der kristallklaren Be-

---

[23] Vgl. dazu Michel, 150ff; Receuil L. Cerfaux, Gembloux 1954, I, 173ff.

stimmtheit und Härte dieser Bemerkung müssen alle Versuche scheitern, das zitierte Wort als im Sinne des Paulus doppelsinnig zu verstehen und aus dem «nicht ... sondern» ein «sowohl ... als auch» oder ein «nicht so sehr ... als vielmehr» zu machen[24]. Es ist Paulus selbst, der uns verbietet, den Spruch sowohl «vordergründig» als auch in einem tieferen Sinn zu verstehen. Er erkennt nur den letzteren als von Gott beabsichtigt an.

Es ist nicht meine Absicht, hier das paulinische Schriftverständnis von neuem in seinem ganzen Umfang zu behandeln. Der Zweck dieses Aufsatzes ist vielmehr nur der, durch die Konfrontierung des jeweils von den atl Autoren intendierten Gedankens und der Deutung ihrer Worte durch Paulus zu prüfen, ob die Theorie vom sensus plenior geeignet ist, das in der paulinischen Schriftverwertung liegende theologische Problem zu lösen. Es soll nicht grundsätzlich geleugnet werden, daß es atl Texte gibt, die im Lichte ihrer ntl Erfüllung gesehen einen «tieferen», d. h. umfassenderen, christlich gesprochen übernatürlicheren Sinn bekommen, als den atl Verfassern bewußt sein konnte, und in solchen Fällen kann man auch zugeben, daß der von den atl Autoren oder doch von Gott selbst intendierte Sinn ihrer Worte schon auf der Linie zu deren christlichem Vollsinn liegt. Aber wir vermögen nicht zu erkennen und uns einleuchtend zu machen, daß dies überall dort, wo im NT atl Texte «christlich» verstanden werden, der Fall ist. Es ist vielmehr so, daß Paulus – und das gleiche läßt sich auch bei anderen ntl Autoren, wie z. B. Matthäus und dem Verfasser des Hebräerbriefs nachweisen – atl Texte oftmals in einem Sinne versteht, zu dem keine gerade Linie vom «Literalsinn» dieser Texte führt. Die «Harmonie der beiden Testamente» ist hier nicht zu sehen; sie ist nicht vorhanden.

(Abgeschlossen am 6. April 1959)

---

24 Was dazu z. B. Allo in seinem Kommentar zu 1 Kor (216–218) schreibt, scheint mir darum mit den klaren Worten des Paulus nicht vereinbar zu sein.

Ebed Jahwe-Forschung 1948—1958

Von Herbert Haag, Luzern

I. Bibliographische Übersicht *

1. J. A. Alexander, Commentary on the Prophecies of Isaiah, Grand Rapids 1955.
2. G. W. Anderson, The Prophetic Gospel. Studies in the Servant Songs, London 1952.
3. D. Baron, The Servant of Jehovah, London 1954.
4. E. Barthold, Der Messias im Buche Isaias: ThGl Werkh. 3, Paderborn 1948, 228–243.
5. A. Bentzen, Introduction to the Old Testament, Kopenhagen 1948/49; ^{2}1952.
6. — Messias, Moses redivivus, Menschensohn, Zürich 1948, 42–71; (= engl.: King and Messiah, London 1955).
7. P. A. H. de Boer, Second Isaiah's Message (OTS 11), Leiden 1956, bes. 102–117.
8. W. H. Brownlee, The Servant of the Lord in the Qumrân Scrolls: BASOR 132 (Dez. 1953), 8–15; 135 (Okt. 1954), 33–38.
9. H. Cazelles, Les poèmes du Serviteur: RScRel 43 (1955) 5–55.
10. L. Cerfaux, Saint Paul et le «Serviteur de Dieu» d'Isaïe: Miscellanea Miller, Rom 1951, 351–365.
11. J. V. Chamberlain, The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumrân Isaiah Scroll: VT 5 (1955), 366–372.
12. J. Coppens, Nieuw Licht over de Ebed-Jahweh-Liederen (Sonderdruck aus: Pro Regno. Pro Sanctuario [G. van der Leeuw-Festschrift] = AnLov 2/15, Leuven 1950).
13. O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1956, ^{2}1958, 50–81.
14. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, Stuttgart/Göttingen ^{5}1957, bes. 328, Anm. 75.
15. O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ^{2}1956.
16. I. Engnell, The ʿEbed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in «Deutero-Isaiah»: Bull. John Ryl. Libr. 31 (1948), 54–93.
17. — Herrens Tjänare, in: Svenskt Bibliskt Upplagsverk I, Stockholm 1948, 844–846.
18. A. Feuillet, Richesses du Christ, «Serviteur de l'Eternel»: RScRel 35 (1948), 412–441.
19. — DBS IV, 709–714.
20. — Le messianisme du livre d'Isaïe: RScRel 36 (1949), 182–228.
21. J. Fischer, in: Bibellexikon, herausg. v. H. Haag, Einsiedeln 1951/56, Art. Gottesknecht (Sp. 609–619).
22. J. J. Fischer, The Official-Servant of Yahweh in Dt-Is: The Theologian 10, 2; Woodstock 1955, 11–22.
23. G. Gerleman, in: Nordisk Teologisk Uppslagsbok I (1952), Art. Herrens Tjänare (Sp. 1305–1308).
24. H. L. Ginsberg, The Oldest Interpretation of the Suffering Servant: VT 3 (1953), 400–404.

* Es soll versucht werden, hier eine möglichst vollständige Aufzählung der Verlautbarungen zur Ebed Jahwe-Frage im behandelten Zeitraum zu geben. Trotz angestrengtester Bemühungen war es mir aber leider nicht möglich, die Titel 1, 55, 79, 89 und 90 selbst einzusehen, so daß ich mich dafür auf bibliographische Angaben aus zweiter Hand stützen muß. H. H.

25. G. Goossens, Les substituts royaux en Babylonie: ETLov 25 (1949), 383 bis 400.
26. W. Goossens, Het plaatsvervangend en uitboetend lijden van den Messias in de profetieën van Jahweh's Knecht in het Boek Isaias: Collat. Gandav. 31 (1948), 10–29.
27. A. Guillaume, Some Readings in the Dead Sea Scroll of Isaiah: JBL 76 (1957), 40–43.
28. H. Haag, Die neuen Funde hebräischer Handschriften und die Auferstehungsprophetie bei Isaias: Schweiz. Kirchenzeitung 117 (1949), 147f.
29. H. Hegermann, Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta, Gütersloh 1954.
30. J. Hoad, Some N. T. References to Is 53: ExpTim 68 (1956f), 254f.
31. J. Jeremias, Zum Problem der Deutung von Jes 53 im palästinischen Spätjudentum (Aux Sources de la Tradition chrétienne [Mélanges Goguel], Neuchâtel-Paris 1950, 113–119).
32. — TWNT V, 676–713.
33. O. Kaiser, Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Dt-Js (Habil. Tübingen 1957; Druck: Göttingen 1959).
34. R. Koch, Geist und Messias, Wien 1950, 99–119.
35. H. Kruse, Carmina Servi Jahve: VD 29 (1951), 193–205. 286–295. 334–340.
36. C. Kuhl, Die Entstehung des Alten Testaments, München-Bern 1953.
37. — Israels Propheten, München-Bern 1956.
38. A. Kuschke, Altbabylonische Texte zum Thema «Der leidende Gottesknecht»: TLZ 81 (1956), 69–76.
39. V. de Leeuw, De koninklijke verklaring van de Ebed-Jahweh-Zangen: ETLov 28 (1952), 449–471.
40. — Le Serviteur de Jahvé: figure royale ou prophétique?, in: L'attente du Messie, Bruges 1954, 51–56.
41. — De Ebed Jahweh-Prophetieën. Historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis, Assen 1956.
42. F. M. Th. de Liagre Böhl, Profetisme en Plaatsvervangend Lijden in Assyrie en Israël: Nederl. Theol. Tijdschr. 4 (1949), 81–91. 161–176; = deutsch: Prophetentum und stellvertretendes Leiden in Assyrien und Israel: Opera Minora, Groningen 1953, 63–80.
43. J. Lindblom, The Servant Songs in Deutero-Isaiah: Lunds Univ. Årsskr. N. F. Avd. 1, 47/5, Lund 1951.
44. — Die Ebed-Jahweh-Orakel in der neuentdeckten Jesajahandschrift DSIa: ZAW 63 (1951), 235–248.
45. C. Lindhagen, The Servant Motif in the Old Testament. A Preliminary Study to the ʿEbed-Yahweh Problem in Deutero-Isaiah (Diss. Uppsala 1950).
46. — Ebed Jahve-problemet i svensk Exegetik: Svensk Exeg. Årsb. 18/19 (1953/54), 32–71.
47. — The Servant of the Lord: ExpTim 67 (1955/56), 279–283. 300–302.
48. A. Lods, Histoire de la littérature hébraïque et juive, Paris 1950.
49. S. Loewinger, The Variants of DSI II: VT 4 (1954), 155–163.
50. E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn (FRLANT N. F. 43), Göttingen 1945, ²1953.
51. E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi (FRLANT N. F. 64), Göttingen 1955.
52. G. H. May, The Righteous Servant in Second Isaiah's Songs: ZAW 66 (1954), 236–244.
53. J. E. Ménard, *Pais Theou* as Messianic Title in the Book of Acts: CBQ 19 (1957), 83–92.
54. J. Morgenstern, The Message of Deutero-Isaiah in its Sequential Unfolding: HUCA 29 (1958), 1–67 [to be continued].
55. S. Mowinckel, Jesaja, Oslo 1949.
56. — Han som kommer, Kopenhagen 1951; engl. Übers. («made from a partly revised Norwegian text»): He That Cometh, New York/Nashville 1956.
57. R. E. Murphy, Notes on O. T. Messianism and Apologetics: CBQ 19 (1957), 5–15.

58. C. R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, London 1948 (unter Einschluß des folgenden Titels als «Postscript» ^{2}1956).
59. — The Suffering Servant. Current Scandinavian Discussions: Scottish Journal of Theology 3 (1950), 363–379.
60. J. Palsterman, Jésus Serviteur de Dieu d'après le Nouveau Testament: Coll. Mechl. 41 (1956), 579–596.
61. R. H. Pfeiffer, Introduction to the O. T., 1948, Neudruck 1952.
62. G. Pidoux, Le serviteur souffrant d'Esaïe 53: RTPhil 6 (1956), 36–46.
63. J. van der Ploeg, in: Bijbels Woordenboek, Roermond/Maaseik ^{2}1954 bis 1957, Art. Ebed-Jahweh profetieën (Sp. 391–397).
64. R. Press, Der Gottesknecht im Alten Testament: ZAW 67 (1955), 67–99.
65. O. Procksch, Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950.
66. L. G. Rignell, Den s. k. andra Ebed-Jahvesången Jes 49, 1–(7)13: Svensk Teologisk Kvartalskrift 28 (1952), 26–32.
67. — Jesaja Kap. 50: ebd. 29 (1953), 108–119.
68. — Isa. LII, 13 – LIII, 12: VT 3 (1953), 87–92.
69. — A Study of Isaiah 40–55: Lunds Univ. Årsskr. N. F. Avd. 1, 52/5, Lund 1956.
70. H. Ringgren, König und Messias: ZAW 64 (1952), 120–147, bes. 139–147.
71. — Messias Konungen, Uppsala 1954; = engl.: The Messiah in the Old Testament, London 1956.
72. H. H. Rowley, The Suffering Servant and the Davidic Messiah: OTS 8 (1950), 100–136; = The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament, London 1952, 61–88.
73. — The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism (The Servant of the Lord . . . , 3–57).
74. — The Servant Mission: Interpretation 8 (1954), 259–272.
75. A. Rubinstein, Isaiah LII, 14 – *mišḥat* – and the DSIa Variant: Bib 35 (1954), 475–479.
76. — The Theological Aspect of Some Variant Readings in the Is Scroll: JJS 6 (1955), 187–200.
77. J. A. Sanders, Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism, Rochester N. Y. 1955.
78. J. Scharbert, Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahweh-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten: BZ NF 2 (1958), 190–213.
79. P. P. Saydon, The Literary Structure of Isaias 40–55 and the Servant Songs: Melita Theologica 6 (1953), 1–15.
80. J. Schildenberger, Die Bedeutung von Sir 48, 24f für die Verfasserfrage von Is 40–66 (Festschrift Nötscher, Bonn 1950, 188–204, bes. 201f).
81. Y. Schuermans, De lijdende dienaar van Yahweh volgens Is 40–55: Coll. Mechl. 41 (1956), 561–576.
82. I. L. Seeligmann, ΔΕΙΞΑΙ ΑΥΤΩΙ ΦΩΣ: Tarb 27 (1957f), 127–141.
83. E. Sellin / L. Rost, Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ^{8}1950.
84. U. E. Simon, A Theology of Salvation. A Commentary on Isaiah 40–55, London 1953.
85. H. Snaith, The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah: Studies in O. T. Prophecy, Edinburgh 1950, 187–200.
86. D. M. Stanley, The Theme of the Servant of Yahweh in Primitive Christian Soteriology and its Transposition by St. Paul: CBQ 16 (1954), 385–425.
87. M. J. Suggs, Wisdom of Solomon 2^{10}–5: A Homily Based on the Fourth Servant Song: JBL 76 (1957), 26–33.
88. R. J. Tournay, Les chants du Serviteur dans la seconde partie d'Isaïe: RB 59 (1952), 355–384. 481–512.
89. E. J. Young, The Origin of the Suffering Servant Idea: Westminster Theol. Journ. 13 (1950/51), 19–33.
90. — Isaiah 53, Grand Rapids 1952.
91. A. Weiser, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ^{2}1949 (^{4}1957).
92. H. W. Wolff, Jesaia 53 im Urchristentum. Die Geschichte der Prophetie «Siehe, es siegt mein Knecht» bis zu Justin, Berlin ^{2}1953.
93. J. Ziegler, Isaias, Würzburg 1948.
94. W. Zimmerli, TWNT V, 653–676.

II. Die Ausgangslage

Professor C. R. North hat mit seiner überaus verdienstvollen Übersicht über die Geschichte der Ebed Jahwe (EJ)-Forschung ohne Zweifel in dieser Forschung eine neue Etappe eröffnet[1]. Nachdem schon J. van der Ploeg vor rund zwanzig Jahren der Auslegungsgeschichte der Lieder eine ausführliche Darstellung gewidmet hatte[2], darf künftig jede weitere Auseinandersetzung mit der Frage das Jahr 1948 zum Ausgangspunkt nehmen[3]. Es ist denn auch kaum zufällig, daß gerade seit 1948 die Einzelstudien, die erneut in die Diskussion eingegriffen haben, eine ungewöhnlich große Zahl erreicht haben. Das darf als ein erfreuliches Symptom gewertet werden. Es beweist, daß die jüngste Exegetengeneration sich gerade zu diesem Stoff in besonderer Weise hingezogen fühlt. Wie weit auch die Auffassungen über den Sinn der Lieder auseinandergehen mögen, darüber sind sich doch wohl alle einig, daß sie einen Höhepunkt der atl Offenbarung darstellen. Wir dürfen also das rege Interesse, das die gegenwärtige Exegese ihnen entgegenbringt, dahin deuten, daß diese in viel stärkerer Form als eine frühere gewillt ist, sich auf den Offenbarungsgehalt der biblischen Schriften zu besinnen. Wenn H. H. Rowley sagen kann, keine das AT betreffende Frage sei mehr diskutiert worden als diejenige nach der Identität des leidenden Knechtes in Deutero-Isaiah[4], so hat diese Feststellung sicher für die vergangenen zehn Jahre besondere Gültigkeit. Anderseits sieht sich derselbe Prof. Rowley gleich anschließend an diese Feststellung genötigt zu bekennen, daß wir heute einer Übereinstimmung in der Beantwortung der gestellten Frage keineswegs näher stehen als zu Beginn der Bibelkritik.

Wie die ganze Forschung am AT heute auf einer internationalen Zusammenarbeit beruht, so sind auch die jüngsten Stimmen zur EJ-Frage aus den verschiedensten Ländern laut geworden. Es

---

[1] The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, London 1948, [2] 1956.

[2] Les chants du Serviteur de Jahvé, Paris 1936. Eine neue Verlautbarung des Verfassers zum Thema ist der Artikel *Ebed – Jahweh profetieën* in Bijbels Woordenboek, Roermond/Maaseik [2] 1954–1957, 391–397. Die Deutung (individuell-messianisch) ist grundsätzlich die gleiche geblieben.

[3] Eine Übersicht über die Forschung seit etwa dem Ersten Weltkrieg bietet auch C. Lindhagen, The Servant of the Lord: ExpTim 67 (1955/56), 279 bis 283. 300–302. Ferner liegt in niederländischer Sprache jetzt die historisch-exegetische Monographie von V. de Leeuw in ähnlichem Format wie diejenige von North vor: De Ebed Jahwe-Prophetieën, Assen 1956.

[4] «No subject connected with the Old Testament has been more discussed than the question of the identity of the Suffering Servant in Deutero-Isaiah» (The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, London 1952, 3).

darf wohl gesagt werden, daß der skandinavische [5] und der angelsächsische Raum hierbei an erster Stelle stehen; aber auch aus Frankreich und Belgien liegen bedeutende neue Beiträge vor. Aus dem deutschsprachigen Raum ist, soviel ich sehe, die einzige Stellungnahme von Schwergewicht zum Gesamtthema der ausgewogene Artikel von W. Zimmerli und J. Jeremias im TWNT [6], wozu jetzt noch die Tübinger Habilitation von O. Kaiser [7] kommt, während sich der Artikel von J. Fischer in dem von mir herausgegebenen Bibellexikon (1951–56) [8] kaum von den früheren Verlautbarungen des Verfassers unterscheidet. Auf die gründliche Spezialstudie von J. Scharbert [9] werden wir später noch zurückzukommen haben. Im übrigen hat die neuere deutsche Stellungnahme ihren Niederschlag eher in den Einleitungswerken bzw. deren Neuauflagen wie A. Weiser [10], E. Sellin/L. Rost [11], O. Eißfeldt [12], C. Kuhl [13] sowie in den neueren Werken zur Theologie des AT wie O. Procksch [14] und W. Eichrodt [15] gefunden. Aus dem skandinavischen Raum wird neben anderen Arbeiten die Einleitung von Aa. Bentzen [16] nicht ungehört bleiben dürfen. Endlich werden wir den jüngsten Is-Kommentaren, namentlich aber den Spezialkommentaren zu Is 40–55 die entsprechende Beachtung zu schenken haben, wie den im gleichen Jahr erschienenen von P. A. H. de Boer [17] und L. G. Rignell [18].

Bekanntlich eröffnet das Jahr 1948 aber noch in anderer Hinsicht einen neuen Zeitabschnitt in der EJ-Forschung. Denn die seit 1947 in der Wüste Juda gefundenen Handschriften, die sich zeitlich vom Ende des 3. Jh. v. Chr. bis zum Jahre 68 n. Chr. er-

---

5 Eine sehr lohnende Übersicht über die Behandlung der EJ-Frage in der *schwedischen* Exegese von 1800 bis 1953 bietet C. Lindhagen, Ebed Jahve-problemet i svensk exegetik (Svensk Exeg. Årsb. 18/19 [1953/54], 32–71), mit umfassendem, chronologisch geordnetem Literaturanhang. Er stellt fest, daß die individuelle Deutung in der schwedischen Exegese immer die vorherrschende war und daß erst im letzten Dezennium die korporative Deutung den Gegensatz zwischen der individuellen und der kollektiven zu überbrücken versuchte (40).

6 Bd. V, 653–676. 676–713.

7 Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed Jahwe-Lieder bei Dt-Is, Tübingen 1957 (in Druck: Göttingen 1959).

8 Art. Gottesknecht, Sp. 609–619.

9 Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed Jahwe-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten: BZ NF 2 (1958), 190–213.

10 Einleitung in das AT, Stuttgart ^{2}1949, 153–155 (^{4}1957).

11 Einleitung in das AT, Heidelberg ^{8}1950, 109f. Allerdings wird hier auf die neue Literatur zur Frage kaum Bezug genommen.

12 Einleitung in das AT, Tübingen ^{2}1956, 399–413.

13 Die Entstehung des AT, Bern 1953, 195f.

14 Theologie des AT, Gütersloh 1950, 283–291.

15 Theologie des AT, Stuttgart/Göttingen ^{5}1957, 328, Anm. 75.

16 Introduction to the OT, Kopenhagen 1948/49, ^{2}1952.

17 Second-Isaiah's Message: OTS 11; Leiden 1956.

18 A Study of Isaiah 40–55, Lund 1956.

strecken, haben die Möglichkeit geschaffen, gewisse textkritische Fragen an den Liedern auf neuer Basis zu diskutieren. Jedermann weiß, daß diese Funde einerseits die Zuverlässigkeit des MT bestätigt haben, so daß zahlreiche bisher vorgenommene Textkorrekturen künftig wegzufallen haben[19], daß sich uns aber anderseits doch eine Anzahl von neuen und teilweise besseren Lesarten darbieten. Erfreulicherweise ist bereits damit begonnen worden, für die EJ-Lieder den Vergleich zwischen dem MT und den Handschriften aus der Wüste Juda in Spezialstudien durchzuführen. J. Lindblom hat diesen Vergleich für 1QIs^a angestellt[20]. Er registriert zahlreiche Abweichungen vom MT, die aber in den meisten Fällen nur Geringfügigkeiten sind. «Im großen und ganzen bietet DSIa in den Ebed Jahwe-Orakeln einen schlechteren Text als MT. Aber in mehreren Fällen muß man damit ernstlich rechnen, daß hier Lesarten bewahrt sind, die dem MT gleichwertig oder sogar überlegen sind»[21]. Die bemerkenswertesten Vorkommen dürften sein: Die Anwesenheit des Wortes *jisrā'ēl* in 49, 3, wodurch für Lindblom diese «Hauptstütze» der kollektiven Deutung eine Bekräftigung bekommen hat; die ebenfalls unveränderte Lesart *jzh* in 52, 15, die Lindblom zur Feststellung berechtigt: «Textkritisch ist gegen das Wort nichts einzuwenden. Wir müssen mit dem Wort, wie es dasteht, zurechtkommen.» Kaum richtig getroffen hat L. den wichtigen Beitrag, den 1QIs^a uns zum besseren Verständnis von 53, 9 liefert. Er liest dort die Handschrift *w'm 'šjrjm bjmtw*. Mit Recht bezeichnet es L. als großen Gewinn, daß wir hier den Plural *'šjrjm* haben; wird doch dadurch der Parallelismus zu *rš'jm* hergestellt. In *bjmtw* sieht er einen poetischen Plural für *jwm* mit *defective* geschriebenem Suffix für die dritte Person und übersetzt *in seinen Lebenstagen*. «Das Ganze wäre also in dieser Weise wiederzugeben: *und man bereitete sein Grab bei den Gottlosen, während seiner Lebenstage hatte er einst unter den Reichen gelebt*. Dadurch kommt der Gegensatz zwischen einem *Jetzt* und einem *Früher* im Dasein des Knechtes klar zum Vorschein.» Ab-

---

[19] Mit Recht bemerkt C. R. North, The Suffering Servant, 2. Aufl.: «If the scrolls are pre-Christian ..., then most commentaries on the passage will have to be rewritten» (225).

[20] Die Ebed Jahwe-Orakel in der neuentdeckten Jesaiahandschrift (DSIa): ZAW 63 (1951), 235–248. Die Untersuchung befaßt sich mit den Textgrößen 42, 1–9; 49, 1–7; 50, 4–11; 52, 13–53, 12, wobei sich für Lindblom die eigentlichen Lieder auf 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9 und 53, 2–12 erstrecken, während die VV. 42, 5–9; 49, 7; 50, 10f; 52, 13–53, 1 «Begleitworte darstellen, die als Deutungen der als Allegorien gedachten Lieder aufzufassen sind» (235f). Dieses Verständnis der Lieder begründet Lindblom ausführlicher in: The Servant Songs in Deutero-Isaiah, Lund 1951; vgl. unten S. 185.

[21] A. a. O., 248.

gesehen aber davon, daß der Gegensatz zwischen V. a und V. b zu liegen scheint, und nicht zwischen aα und aβ, ist es kaum möglich, die «Reichen» und die «Gottlosen» als Gegensatz aufzufassen, während sie, wie auch Lindblom einräumt, «in späten Zeiten häufig fast als Synonyme» stehen[22]. Zwar ist, wie L. bemerkt, die Transkription der amerikanischen Herausgeber an unserer Stelle nicht ganz zuverlässig; vor allem ist statt *ʿšjr* wohl eindeutig der Plural *ʿšjrjm* zu lesen. Hingegen ist an der Lesung *bwmtw* kaum etwas zu beanstanden. Wir dürfen daher die Stelle in 1QIs^a zweifellos so lesen: *wʿm ʿšjrjm bwmtw*, was einen doppelten vollkommenen Parallelismus ergibt zum ersten Glied: *wjtn* (1QIs^a: *wjtnw*) *ʾt ršʿjm kbrw: «Und man wies ihm sein Grab bei den Frevlern an und bei den Prassern seine Gruft*[23]*, wiewohl er keine Gewalttat verübte und kein Trug in seinem Munde war.»*

Eine Variante, deren Bedeutung nach der Auffindung von 1QIs^a zuerst hervorgehoben wurde (schon vor der offiziellen Veröffentlichung der Handschrift durch die ASOR), ist das Vorhandensein des Wortes *ʾwr* nach *jrʾh* in 53, 11 (übrigens auch in 1QIs^b), das schon bisher in den Übersetzungen gern in Anlehnung an die LXX ergänzt worden war[24]. Nach dem Text von 1QIs^a müßte die Stelle übersetzt werden: «*Wegen seines Leidens wird er Licht schauen und satt werden, und durch seine Erkenntnis wird mein Knecht als Gerechter gerecht machen die Vielen, und ihre Missetaten: er wird sie hinwegnehmen.*»

Die Handschrift hat gegenüber MT ein doppeltes «und» mehr: vor *jśbʿ* und vor *bdʿtw*. Lindblom dürfte jedoch recht sehen, wenn er vorschlägt, die beiden Texte zu kombinieren. Durch Eliminierung des «und» vor *bdʿtw* sowie *ṣaddīq* als Dittographie bekommen wir einen vernünftigen Parallelismus: «*Wegen seines Leidens wird er Licht schauen und satt werden durch seine Erkenntnis*[25]*. Gerecht machen wird mein Knecht die Vielen, und ihre Missetaten: er wird sie hinwegnehmen.*»

Was der Knecht zu wissen bekommt, wird ihn sättigen, d. h. ihm eine Fülle von Befriedigung eintragen. Was damit gemeint ist, ist im Vorherigen und Folgenden ausgesprochen: daß er viele Nach-

---

[22] Vgl. z. B. Spr 18, 10f (*ʿāšīr* im Gegensatz zu *ṣaddīq*); Job 27, 13–19 (*ʿāšīr* par. zu *rāšāʿ* [Frevler] und *ʿārīṣ* [Tyrann], Gegens. zu *ṣaddīq*).

[23] Zu dieser Übersetzung siehe auch S. Iwry: BASOR 147 (Oktober 1957), 27f.

[24] Vgl. H. Haag, Die neuen Funde hebräischer Handschriften und die Auferstehungsprophetie bei Isaias: Schweiz. Kirchenzeitung 117 (1949), 147f. Nach I. L. Seeligmann: Tarb 27 (1957/58), 127–141, wäre *ʾōr* eine tendenziöse Lesung der Qumrânsekte. Seine Argumente vermögen mich allerdings nicht zu überzeugen.

[25] Lindblom übersetzt gut: durch das, was er zu wissen bekommt.

kommen hat, daß der Plan Jahwes durch ihn geglückt ist, daß er die Vielen gerecht macht. Er hat die Möglichkeit, diese Befriedigung auszukosten, weil ihm das Leben wieder geschenkt wird[26].

Die wichtige Variante *ḥṭ'j* (1QIs^a und 1QIs^b) statt *ḥṭ'* (MT) in Is 53, 12e wird von J. Jeremias diskutiert und veranlaßt ihn zur Feststellung, daß die Qumrânlesung, der LXX, Pesch, Targ, NT, Theod und Symm beipflichten, «als der vormasoretische Text jetzt definitiv gesichert» ist[27].

Wenig Beachtung widmet Lindblom – wie mir scheint, mit Recht – der Variante 52, 14b, wo 1QIs^a *mšhtj* schreibt statt *mšht* (MT). Er erklärt die Variante dadurch, daß der Schreiber in dem als *mašhīt* gesprochenen Wort aus Versehen *t* und *j* umgestellt hat. Bekanntlich hat W. H. Brownlee, sich auf D. Barthélemy[28] berufend, die These vertreten, daß der Schreiber von Qumrân das Wort *māšahtī* las und damit der EJ-Figur eine messianische Deutung[29] gab, worüber sich in BASOR 134 (April 1954), 27f zwischen W. H. Brownlee und J. Reider ein Duell abspielte. Auch nach J. Guillaume[30] hat die Qumrân-Lesung nichts mit «Salben» und messianischer Anspielung zu tun. Welcher Auffassung man sich immer anschließen will, eines dürfte auf alle Fälle feststehen: Wenn 1QIs^a wirklich *māšahtī* zu lesen ist, so kommt dieser Lesart keine textkritische, sondern nur eine auslegungsgeschichtliche Bedeutung zu. A. Rubinstein hat der Diskussion eine neue Wendung gegeben[31], indem er die Lesung von Qumrân als Part. Hoph. im *st.c. (mušhat)* mit Jod-Endung auffaßt und darauf hinweist, daß die Lesung *mušhat* sich im Leningrader Prophetenkodex finde.

Anderseits werden wir gewiß damit zu rechnen haben, daß theologische Überlegungen sowohl in Qumrân wie bei den Masoreten die Abschriften beeinflußt haben. A. Rubinstein[32] rechnet hierher die Lesung *ūmišpāṭō* von 1QSIs^a in 42, 1 gegenüber *mišpāṭ* in MT. Welche Lesung die ursprüngliche ist, kann nach

---

26 «Licht schauen» bedeutet im biblischen Sprachgebrauch so viel wie «leben» (Job 3, 16; 18, 18; 33, 28. 30; Ps 49, 20; 56, 14). Besonders bedeutsam sind die Stellen, wo «Licht» und «Leben» in Parallelismus stehen, wie Job 3, 20; Ps 36, 10 («Denn bei dir ist der Quell des Lebens, und in deinem Lichte schauen wir das Licht»), oder wo vom «Licht des Lebens» die Rede ist (Ps 56, 14). Lindblom dürfte mit der Erklärung «Glück erfahren» kaum genug hineinlegen.

27 ZAW 67 (1955), 289f.

28 RB 57 (1950), 546–548.

29 BASOR 132 (Dezember 1953), 10–12.

30 JBL 76 (1957), 41f. [Der Hinweis auf arab. *masakha* verdient alle Beachtung! V. Hamp].

31 Bib 35 (1954), 475–479.

32 The Theological Aspect of Some Variant Readings in the Isaiah Scroll: JJS 6 (1955), 187–200; 197f. Ähnlich J. V. Chamberlain: VT 5 (1955), 369.

Rubinstein nicht entschieden werden. Er macht aber mit Recht geltend, daß durch den Parallelismus mit *tōrātō* 42, 4 auch *mišpāṭ* 42, 1 *implicite* den Sinn von *mišpāṭō* erhält. Ob die Masoreten die Identifizierung des Knechtes mit Jahwe, die durch die Suffixe praktisch gegeben ist[33], abschwächen wollten[34]?

Die Handschrift 1QIs^b enthält von den vier EJ-Liedern das zweite (mit Lücken), das dritte ab 50, 7 (mit Lücken) und das vierte (mit Lücken). Auch die oben diskutierte Stelle 53, 9 fällt in eine Lücke. Eine Liste der Varianten dieser Handschrift hat S. Loewinger aufgestellt[35]. Eine besondere Besprechung der Varianten der Lieder wurde, soviel ich sehe, bis jetzt nicht unternommen.

Ebenfalls in die Geschichte der Auslegung hinein gehören die Beobachtungen über die Beziehungen zwischen den EJ-Liedern und dem Danielbuch. H. L. Ginsberg[36] sieht in den *maśkīlīm* von Dn 11, 33. 35 und 12, 3. 10, von denen gesagt wird, daß sie «den Vielen Gerechtigkeit schaffen» *(maṣdīqē hārabbīm)* (12, 3), und die vielen Martern ausgesetzt sind (11, 33), aber schließlich verherrlicht werden (12, 3), eine Bezugnahme auf den Knecht Jahwes, der auch durch Leiden und Tod zur Verherrlichung schreitet und «den Vielen Gerechtigkeit schafft» *(jaṣdīq lārabbīm)* und der in 52, 13 auch als *maśkīl* eingeführt wird. Die kleine Minderheit, die sich gegen den Hellenismus zur Wehr setzte, wandte das tragische und herrliche Geschick des Ebed auf sich selbst an, womit eine kollektive Deutung gegeben wäre. Ähnliche Gedanken entwickelt W. H. Brownlee[37]. Er bringt auch Dn 9, 24–27 mit dem vierten EJ-Lied in Beziehung. Die Sühnung der Schuld und Herbeiführung ewiger Gerechtigkeit (9, 24) erinnert an das Werk des Ebed, während die Salbung des Hochheiligen die von Brownlee für 1QIs^a vorgeschlagene Lesung *māšahtī* (siehe oben) aufnehmen würde. Durch Identifizierung der «Vielen», «Großen», «Starken» von Is 53, 11f mit den «Heiligen des Höchsten» von Dn 7, 27 ergäbe sich auch die Identifizierung des Menschensohnes von Dn 7, 13 mit dem leidenden Gottesknecht, Identifizierung allerdings in dem Sinne, daß der Menschensohn den Gottesknecht in seinem Triumph darstellt, in den sein Leiden ausmündete[38]. So umfaßt nach Brown-

[33] Vgl. dazu unten S. 199f.
[34] Vgl. D. Barthélemy: RB 57 (1950), 547.
[35] The Variants of DSI II: VT 4 (1954), 155–163.
[36] The Oldest Interpretation of the Suffering Servant: VT 3 (1953), 400–404.
[37] The Servant of the Lord in the Qumrân Scrolls: BASOR 132 (Dez. 1953), 8–15; 135 (Okt. 1954), 33–38.
[38] «It would not be quite correct, however, to say that the Son of Man and the *Suffering* Servant are identical, for the ‹one like a son of man› represents the Servant of the Lord as *triumphant*, not as suffering; but suffering preceded the triumph» (a. a. O., 15).

lee die kollektive Interpretation der Ebed-Stellen bei Dt-Is durch die Chasidim sowohl Jerusalem und seinen Tempel, als auch den Fürsten (Dn 9, 25f) und sein Volk. Man wird sich allerdings bei solchen Deduktionen immer fragen müssen, wie weit die *Auslegung* und wie weit die *Adaptierung* früherer biblischer Texte durch Spätere geht [39]. Daß man in der Adaptierung sehr großzügig sein konnte, haben uns gerade die Pescharim von Qumrân wieder gezeigt. Im übrigen wissen wir, daß sich das vorchristliche jüdische Verständnis der EJ-Gestalt schwer auf einen Nenner bringen läßt [40]. Wie J. Jeremias [41] gezeigt hat, läßt sich sowohl aus den drei jüngeren griechischen Übersetzungen des AT als auch aus Targum Pseudojonathan zu Is 53 nachweisen, daß die messianische Deutung von Is 53 im *palästinischen* Judentum auf einer bis in vorchristliche Zeit zurückreichenden Tradition beruht, die erst seit dem 2. Jh. n. Chr. aus apologetischen Gründen tiefgreifenden Änderungen unterworfen wurde. Anders verhält es sich mit dem *hellenistischen* Judentum, das durch die kollektivistischen Glossen der LXX in Is 42, 1 zur Deutung des Ebed auf Israel gedrängt wurde. Zum gleichen, allerdings da und dort [42] mit Skepsis aufgenommenen Resultat kommt H. Hegermann [43], wenn er auch die Einschränkung macht: «Aber über den Kreis der Gelehrten drang diese Tradition nicht hinaus; sie konnte keine Popularität erringen und wurde auch von den Lehrern nicht wirklich ernst genommen» (S. 132). Indes hätte nach E. Lohse [44] schon das vorchristliche Judentum nur die Hoheitsprädikate von Is 53 auf den Messias angewendet, wäre aber an den Leidensaussagen vorübergegangen. Wahrscheinlich werden wir sowohl im palästinischen als auch im hellenistischen Judentum mit verschiedenen Strömungen zu rechnen haben. Wenn, wie ich annehme, die Lieder von ihrem Verfasser individuell konzipiert wurden, muß schon bei der Einfügung in den Kontext eine «kollektive» Retouchierung stattgefunden haben. Anderseits deutet die Wiedergabe von *ʿebed* mit παῖς in der LXX auf die Existenz einer messianischen Interpretationsströmung im hellenistischen Judentum hin [45].

[39] Hierher gehört auch der interessante Aufsatz von M. J. Suggs, Wisdom of Solomon 2[10]–5: A Homily Based on the Fourth Servant Song: JBL 17 (1957), 26–33, wonach wir es in Weish 2, 10 – 5, 23 mit einer Predigt zu tun hätten, die Is 53 beständig vor Augen hat und die Leiden der Gegenwart in den Leiden des παῖς vorgebildet sieht.

[40] Vgl. C. R. North, a. a. O., 6–9.

[41] Mélanges Goguel, Neuchâtel-Paris 1950, 113–119.

[42] Vgl. z. B. TLZ 80 (1955), 338–340 (E. Lohse); TrTZ 65 (1956), 62 (F. Mußner).

[43] Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta, Gütersloh 1954.

[44] Märtyrer und Gottesknecht, Göttingen 1955, 108.

[45] Vgl. G. Bertram, Praeparatio Evangelica in der Septuaginta: VT 7 (1957), 225–249, bes. 237–239.

Mehr und mehr werden auch die Zusammenhänge zwischen den Liedern und den Andeutungen über den «Lehrer der Gerechtigkeit» in den Hodajoth von Qumrân betont [46].

Der aus den Schriften des NT geführte Nachweis, daß sowohl die Urgemeinde in Jerusalem Is 53 in Jesus erfüllt sah, als auch Jesus selbst das Bewußtsein hatte, der Ebed von Is 53 zu sein, ist Gegenstand des Aufsatzes von J. Palstermann [47]. Näherhin kommen sowohl J. Jeremias [48] wie auch O. Cullmann [49] zum Schluß, daß der Begriff «Jesus Ebed Jahwe» auf Jesus selbst und nicht erst auf die Urgemeinde zurückgeht, wie E. Lohmeyer [50] angedeutet hatte. Die Monographie von H. W. Wolff über das urchristliche Verständnis von Is 53 bis Justin erschien in zweiter Auflage [51]. Mit einzelnen Aspekten der frühchristlichen EJ-Überlieferung beschäftigen sich die Beiträge von J. Hoad [52] (1 Petr 2, 22–25; 2 Kor 5, 21; Röm 8, 3f), J. E. Ménard [53] und D. M. Stanley [54].

III. Der Umfang der Lieder

Die Exegese der EJ-Lieder ist unlösbar mit *zwei Vorfragen* verknüpft, von denen die erste lautet: *Welches ist der textliche Umfang der Lieder?*

a) Die meist verbreitete Auffassung ist, daß *vier* Texteinheiten als die EJ-Lieder anzusprechen sind. Immerhin wird auch heute noch da und dort die Ansicht vorgetragen, daß noch weitere Texteinheiten zum EJ-Komplex gehören. So möchte A. Bentzen [55], wenn auch etwas zögernd, noch den Abschnitt 51, 9–16 dazuschlagen [56]. A. Weiser [57] erhält fünf Lieder, indem er 42, 1–9 in zwei selbständige Größen scheidet: V. 1–4 und V. 5–9 [58]. O.

---

[46] Vgl. M. Philonenko, Le Maitre de Justice et la Sagesse de Salomon: ThZ 14 (1958), 81–88, bes. 81f.

[47] Jésus Serviteur de Dieu d'après le Nouveau Testament: Coll. Mechl. 41 (1956), 579–596.

[48] TWNT V, 709–713.

[49] Die Christologie des NT², Tübingen 1958, 50–81.

[50] Gottesknecht und Davidssohn², Göttingen 1953. Als bloßer Neudruck der 1. Aufl. fällt diese Arbeit im übrigen nicht mehr in den Rahmen dieses Aufsatzes.

[51] Jesaja 53 im Urchristentum², Berlin 1950.

[52] Some New Testament References to Isaiah 53: ExTim 68 (1956/57), 254f.

[53] *Pais Theou* as Messianic Title in the Book of Acts: CBQ 19 (1957), 83–92.

[54] The Theme of the Servant of Jahwe in Primitive Christian Soteriology and its Transposition by St. Paul: CBQ 16 (1954), 385–425.

[55] A. a. O., II, 113.

[56] «Is 51, 9–16 which at the end contain characteristic allusions to the call of the Prophet (ch. 49) and so in its structure reminds of Jer 15, 15–21 I am inclined to regard as belonging to the Ebed Yahweh- Complex.»

[57] A. a. O., 153.

[58] Bekannt ist die Auffassung von H. Greßmann (Der Messias, Göttingen 1929, 287–308), der sieben Gottesknecht-Lieder entdecken will: 42, 1–4; 42, 5–9;

Procksch[59] rechnet noch Is 61, 1–3 zu den EJ-Stücken, was R. Koch[60] ausdrücklich ablehnt.

b) Keine volle Übereinstimmung herrscht darüber, in welcher Weise diese vier Lieder gegenüber ihrer Umgebung abzugrenzen sind. Wohl nehmen alle an, daß sie sich mindestens auf die Textgrößen 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9 und 52, 13–53, 12 erstrecken. Die Abgrenzung des vierten Liedes (52, 13–53, 12) ist praktisch unbestritten. Bei den ersten drei liegt die Unklarheit weniger beim Anfang als beim Schluß, wo manche Autoren noch weitere Verse zu den Liedern zählen. So schlägt J. Fischer[61] folgende Abgrenzung vor: 42, 1–7; 49, 1–9a; 50, 4–9(10f), fügt aber sogleich hinzu: «wobei man 42, 5–7; 49, 7–9a; 50, 10(11?) als spätere Zusätze betrachten darf, die erst bei der Eingliederung der Perikopen hinzugefügt wurden. Doch dürfen (abgesehen vielleicht von 50, 11) auch diese Zusätze als echt angesehen werden.» J. Coppens[62] teilt den ersten drei Liedern die Textgrößen 42, 1–9; 49, 1–9a; 50, 4–9 zu, G. Pidoux[63] redet von 42, 1ff; 49, 1–13 und 50, 4–11, A. Feuillet[64] von 42, 1–7; 49, 1–7; 50, 4–9, J. Ziegler[65] von 42, 1–7; 49, 1–9a; 50, 4–9, während I. Engnell[66] sogar auf 42, 1–12; 49, 1–13; 50, 4–11 gehen möchte. H. Cazelles[67] schenkt der Abgrenzung der Lieder besondere Aufmerksamkeit. Er weist auf die Tatsache hin, daß ihre Anfänge den vorangehenden Dt-Is-Text mit aller Deutlichkeit unterbrechen, daß sie aber am Ende unauffällig in den nachfolgenden Text übergehen. Als einziges Kriterium für die Herausschälung der Lieder, das zu einem sicheren Ergebnis führt, betrachtet Prof. Cazelles daher die Ermittlung der Stelle, wo der unterbrochene Text wieder aufgenommen wird. Auf diesem Wege kommt er zur Abgrenzung 42, 1–7; 49, 1–9a; 50, 4–9a und 52, 13–53, 12. So wird, was das erste Lied betrifft, nach Cazelles in 41, 28f Jahwe in Gegensatz zu den Göttern gestellt. Der Abschnitt 42, 1–7 handelt von der Sendung des EJ und erwähnt nichts von den Götzen. Aber in V. 8 wird der Vergleich Jahwe : Götzen

---

49, 1–6; 49, 7; 49, 8–13; 50, 4–10; 53, 1–12. Doch gehört sein Beitrag nicht mehr in den Rahmen dieser Übersicht hinein. Übrigens ist die Abweichung von der allgemeinen Auffassung letztlich doch geringfügig.

59 Theologie des AT, Gütersloh 1950, 284.

60 Geist und Messias, Wien 1950, 119–127.

61 A. a. O. (Bibel-Lexikon), Sp. 610.

62 Nieuw Licht over de Ebed Jahweh-Liederen, Leuven 1950.

63 Le Serviteur souffrant d'Esaïe 53: RTPhil 6 (1956), 36–46; 39, Anm. 2.

64 Richesses du Christ: RScRel 35 (1948), 412–441. In RScRel 36 (1949), 203, Anm. 1 begrenzt Feuillet das zweite Lied auf 49, 1–6.

65 Isaias, Würzburg 1948, 9.

66 Svenskt Bibl. Uppslagsverk I (1948), 644.

67 Les Poèmes du Serviteur. Leur place, leur structure, leur théologie: RScRel 43 (1955), 5–55.

mit neuer Wucht aufgenommen. Also schließt das erste Lied mit V. 7. Aber man wird einwenden dürfen, daß sich schon V. 5 sehr gut in das 41, 28f angeschlagene Thema einfügen läßt. Der Erweis der Einzigkeit des allmächtigen Jahwe gegenüber der Vielzahl der ohnmächtigen Götzen in der Schöpfung ist ja bei Dt-Is ein vertrauter Gedankengang; so in 40, 12ff, wo Jahwe die Großartigkeit seines Schöpfungswerkes dadurch akzentuiert, daß er dabei keinen Ratgeber (*jʿṣ*) gebraucht habe, der ihn belehrt hätte (V. 14). Die gleiche Gedankenverbindung haben wir wieder in 41, 25ff und 42, 5, wo Jahwes Walten in der Natur wie in der Geschichte sich ohne Ratgeber (*jōʿēṣ*) vollzieht. Überdies wäre das von Cazelles vorgeschlagene Verfahren wohl nur dann zuverlässig, wenn feststünde, daß das Dt-Is-Buch eine geschlossene Einheit ist, was aber m. E. in höchstem Maße fragwürdig ist. Überdies müssen wir damit rechnen, daß derjenige, der die Lieder dem Buche einverleibt hat, die Übergänge geglättet hat. Ich möchte daher an der «klassischen» Auffassung festhalten, wonach die Lieder aus den Textgrößen 42, 1–4; 49, 1–6; 50, 4–9 und 52, 13–53, 12 bestehen.

IV. Herkunft der Lieder

Eine zweite Vorfrage ist: *Von wem stammen die Lieder?* Von Dt-Is selbst oder von einem andern? Und wenn von ihm selbst: *Bilden sie mit seinem Buche eine literarische Einheit,* oder wurden sie von ihm später seinem Werke einverleibt?

a) Was die Herkunft der Lieder betrifft, so ist der ausgewiesenste katholische Spezialist für diese Frage, J. Fischer, auch in der letzten Stellungnahme seines Lebens noch der Ansicht, die Lieder stammten vom gleichen Propheten wie Is II, da sie mit ihm starke sprachliche und inhaltliche Verwandtschaft aufwiesen. Sie seien aber von ihm selbst nachträglich in sein Werk eingesetzt worden; denn der Zusammenhang mit dem umgebenden Text sei nur ein sehr loser, so daß man die Lieder nicht vermissen würde, wenn sie nicht dastünden[68]. Ebenso will W. Zimmerli den Liedern durchaus ein deuterojesaianisches Gepräge zuerkennen[69]. Die Ansicht von Fischer und Zimmerli ist umso beachtenswerter, als beide für die individuelle Deutung der Ebed-Gestalt in den Liedern eintreten, im Gegensatz zur kollektiven im übrigen Dt-Is-Buch. Ohne auf die Frage der Autorschaft weiter einzugehen, will

---

[68] A. a. O., 610. Diese Auffassung teilt auch J. Coppens.
[69] A. a. O., 664f.

H. Cazelles die Lieder als Interpolation ansehen, trotzdem sie hinsichtlich Stellung, Wortschatz und Gedankengut stark mit dem Kontext verbunden erscheinen[70]. Auch A. Feuillet stellt sich auf die Seite derer, die die Lieder für ein selbständiges Werk halten, das erst nachträglich mit Is 40–55 verbunden wurde[71]. Ebenso hält W. Goossens[72] die Lieder für eine Einheit unter sich, aber ohne Zusammenhang mit dem Kontext. Dieser (Is 40–55) wird nach ihm zu Unrecht für ein wohlgebautes Ganzes angesehen. Die Einheit des Buches besteht nur in dem großen Thema: Trost. R. Press[73] faßt die Perikopen als eine von einem andern Verfasser stammende nachträgliche Korrektur der dt.-jesajanischen Verkündigung auf.

Es ist klar, daß die hier gestellte Frage ihre Auswirkungen auf die Auslegung haben muß. Denn wenn die Lieder vom gleichen Verfasser stammen oder wenigstens von Dt-Is selbst in seine Schrift eingefügt wurden, dann ist der Zusammenhang für die Ermittlung ihres Sinnes stärker ausschlaggebend als bei entgegengesetztem Sachverhalt. Da im übrigen Is II das auserwählte Volk Israel der Knecht ist, sind es vor allem die Verfechter der kollektiven Deutung, die für die Berücksichtigung des Kontextes eintreten. Nach N. H. Snaith[74] hing die Auffassung von vier separaten Stücken in Is 40–55 mit der andern (falschen) Auffassung zusammen, daß der übrige Dt-Is eine Einheit sei. Nachdem diese letzte Ansicht heute aufgegeben werden müsse, falle auch die erste dahin. Es bestehe also kein Grund dafür, im Knecht der Lieder etwas anderes zu sehen als im übrigen Dt-Is. Ebenso möchten A a. Bentzen[75], I. Engnell[76], J. Lindblom[77], R. G. Rignell[78],

---

70 «Ils sont donc étroitement liés à leur contexte par la place, le vocabulaire et les idées, et cependant ils paraissent y avoir été interpolés.»

71 A. a. O., 701.

72 Het plaatsvervangend en uitboetend lijden van den Messias in de profetieën van Jahweh's Knecht in het boek Isaias: Coll. Gand. 31 (1948), 10–29.

73 Der Gottesknecht im Alten Testament: ZAW 67 (1955), 67–99.

74 The Servant of the Lord in Deutero-Isaiah (Studies in OT Prophecy, ed. H. H. Rowley, Edinburgh 1950, 187–200), unter Verweis auf ausführlichere Begründung in: The So-called Servant Songs: ExpTim 56 (1944/45), 79–81.

75 Introduction, 113: «The Servant Songs belong to the same circle as the rest of the Deutero-Isaianic poems.»

76 The 'Ebed Yahweh Songs and the Suffering Messiah in «Deutero-Isaiah»: Bull. John Ryl. Libr. 31 (1948), 54–93; 62–64. «As for me, I join Kissane (Isaiah II, p. LXVIII) wholly in the following judgement: ‹The context is the guide to the interpretation, and disregard of the context leads to chaos› » (65).

77 The Servant Songs in Deutero-Isaiah, Lund 1951, 10: «To my mind no solution of the Ebed-Yahweh problem is fully satisfactory that has not taken into consideration the light that is thrown upon the Songs by the context.»

78 A. a. O., passim, z. B. 31f. 68. 78f.

H. Ringgren[79], G. Gerleman[80], P. A. H. de Boer[81] und G. Pidoux[82] die Lieder von ihrem Kontext her verstehen. Auf katholischer Seite sind zuletzt R. Tournay[83], V. de Leeuw[84] und H. Cazelles[85] mit Entschiedenheit dafür eingetreten, daß nur der Kontext das richtige Verständnis der Lieder vermitteln könne. Tournay tadelt die unter den Exegeten vorherrschende Tendenz, die Lieder aus ihrem Kontext zu lösen, sie unter sich zu einer Einheit zusammenzuschließen und sich dann zu fragen, welches die Gottesknecht-Gestalt sei, die den Aussagen aller in dieser Weise kombinierten Lieder entspreche. Er beschließt seine Einleitung mit den Worten: «Nous espérons montrer ici que les quatre chants sont partie intégrante du Livre de la Consolation et qu'on ne peut les interpréter qu'en fonction de leur contexte»[86].

Ebenso ist de Leeuw davon überzeugt, daß Dt-Is eine festgefügte literarische Einheit darstellt und daß kein Grund vorliegt, die Lieder aus ihrem textlichen Zusammenhang herauszulösen. Die Zugehörigkeit der Lieder zur Dt-Is-Sammlung scheint ihm gesichert zu sein[87]. Auch J. Schildenberger[88] spricht von einer literarischen Einheit von Is 40–55. Es ist auffällig, daß diese letztgenannten Autoren, verglichen mit Snaith, unter genau gegensätzlichen Voraussetzungen die gleiche These vertreten.

Wenn allerdings Tournay und andere in der Berücksichtigung des Zusammenhangs die Lösung des Problems sehen, so

---

79 König und Messias: ZAW 64 (1952), 120–147. «Dabei werden diese Lieder als integrierender Bestandteil des deuterojesajanischen Buches aufgefaßt. Das ganze Buch scheint nämlich eine einheitliche Komposition zu sein – wenn auch aus mehreren Einzelaussagen zusammengesetzt –, und der Ton und die allgemeine Haltung der Ebed Jahwe-Lieder scheinen mit dem übrigen Inhalt des Buches gut vereinbar» (139).

80 Nordisk Teologisk Uppslagsbok I, Uppsala 1952, Art. «Herrens Tjänare» (Sp. 1305–1308).

81 Er sagt in Bezug auf das vierte Lied: «I think that those who dissolve the connection of the song and its context take the burden of proof on themselves. An attempt to understand the meaning of the passage in agreement with its context seems to me our first task. I agree ... that the songs are composed by the author of the surrounding passages, at any rate that they are applied by the author to his own purpose» (a. a. O., 110f).

82 A. a. O., 45f: «Les chants du serviteur en (= du livre) font partie intégrante. Toute tentative tendant à les en détacher est à regarder comme fautive.»

83 Les chants du Serviteur dans la Seconde partie d'Isaïe: RB 59 (1952), 355 bis 384. 481–512.

84 De Ebed Jahweh-Profetieën, Assen 1956.

85 «Pour comprendre notre auteur, il faut se référer à l'arrière-plan d'Is 40–55» (a. a. O., 19).

86 A. a. O., 359.

87 A. a. O., 350f. Als Anhänger der individuellen Deutung ist der Verfasser dann genötigt, anzunehmen, daß Dt-Is den Titel Ebed in den Liedern und im Buche in verschiedenem Sinne gebraucht.

88 Festschrift Nötscher (BBB 1), Bonn 1950, 200.

muß man sich fragen, was unter Zusammenhang verstanden werden soll. Tournay zieht zahlreiche Parallelen zu den Liedern nicht nur aus Is II heran, sondern aus Dt, aus andern Propheten, aus den Weisheitsbüchern, vor allem Spr, so daß diese Methode schließlich auf das allgemeine und fundamentale hermeneutische Prinzip hinausläuft, die Bibel durch die Bibel zu erklären. Hingegen wird aus dem engeren Zusammenhang trotz alledem nicht viel zu gewinnen sein. Denken wir z. B. gleich an das erste Lied, 42, 1–4. Hier ist unmittelbar vorher unweigerlich von Cyrus die Rede (41, 25–29), der als Kriegsheld erscheint: «Er zertrat Fürsten wie Lehm, dem Töpfer gleich, der den Ton zerstampft» (V. 25a). Das anschließende Lied läßt sich aber unmöglich auf Cyrus anwenden. Der Knecht, von dem die Rede ist, hat eine geistige, prophetische Sendung: er soll «die Wahrheit (*mišpāṭ*) unter die Völker hinaustragen» (V. 1b), «die Wahrheit (*mišpāṭ*) auf Erden begründen» (V. 4b) [89].

Die Forderung, einen biblischen Text aus seinem Zusammenhang heraus zu verstehen, kann nur dort erhoben werden, wo sich sein Inhalt ohne Zwang in den Zusammenhang und dessen historische und theologische Voraussetzungen einordnen läßt. Andernfalls wird jede Exegese ad absurdum geführt. Was nützt uns z. B. der literarische Zusammenhang für unser Verständnis etwa des Dekalogs? Oder des Bundesbuches? In unserem Falle aber scheinen mir die widersprechenden Züge im Bilde des Ebed bei den Liedern und beim Kontext eine einheitliche Interpretation zu verbieten. Die tiefen doktrinären Wandlungen, die bei weithin gleichbleibendem Vokabular von Is 40–55 in den Liedern vor sich gegangen sind, finden sich bei A. Feuillet[90] sehr gut herausgearbeitet. Daß ein *Jünger* des Deutero-Isaias sich die Sprache seines Meisters zu eigen machte, sie jedoch mit einem neuen theologischen Inhalt erfüllte, sollte uns in dieser Zeit nicht überraschen, in der, wie

---

[89] Ebenso habe ich Mühe, Pidoux zu folgen, wenn er (a. a. O., 45) zwischen dem letzten Ebed-Lied und dem Preislied auf das neue Jerusalem Kap. 54 eine thematische Einheit sieht.

[90] A. a. O., 709–711: «Rien n'est plus facile que de relever les similitudes de vocabulaire entre les poèmes du Serviteur et Is 40–55. Mais ce qu'il importe de constater, c'est la *transformation profonde* que subissent ces expressions en passant d'un recueil dans l'autre. ... La parenté littéraire entre les poèmes et Is 40–55 ne doit pas faire oublier la différence profonde des points de vue et le progrès théologique. Cette ressemblance atteste seulement que ce sont les larges perspectives ouvertes par les développements de 40–55, avec leur insistance sur Yahweh Créateur de l'univers et sur l'universalisme religieux dû au témoignage du peuple choisi, qui ont rendu possible l'entrée dans les profondeurs mystérieuses où nous jette le receuil du Serviteur.» Vgl. auch RScRel 36 (1949), 204–207.

namentlich die Arbeiten von A. Robert[91] gezeigt haben, sich dieses literarische Vorgehen großer Beliebtheit erfreute[92].

Es ist klar, daß die Autoren, die die Lieder als integrierenden Bestandteil von Is 40–55 annehmen, Dt-Is für den Verfasser der Lieder halten müssen. Unter den andern herrscht diesbezüglich keine einheitliche Auffassung. H. H. Rowley möchte zwar auf diese Frage nicht näher eintreten, bemerkt aber doch in einer Anmerkung, daß er für die Kap. 40–55 und die Lieder eine gemeinsame Urheberschaft annimmt[93]. In gleicher Richtung geht North. Die theologischen Differenzen zwischen den Liedern und ihrem Kontext erklärt er damit, daß Dt-Is entweder an zwei verschiedene Knechte (Israel und einen andern) dachte, oder daß seine Vorstellung vom einen Knecht sich mit zunehmender Reife seines Denkens wandelte[94]. Über die angebliche inhaltliche und literarische Einheit des Dt-Is-Buches macht sich North allerdings keine falschen Illusionen, sondern er stützt sich vor allem auf den Sprachvergleich. Zimmerli pflichtet North in der Besprechung seines Werkes hierin bei[95]: «Dieser (der Sprachvergleich) ergibt für die drei ersten Lieder unbestreitbare sprachliche Nähe zum sonstigen Deuterojesaia. Beim letzten Lied drängt sich dieser Eindruck nicht mehr so deutlich auf. Doch ist auch hier vom Sprachvergleich her die Herleitung von Deuterojesaia keineswegs als unmöglich zu bezeichnen. Elligers These tritojesaianischer Herkunft ist keineswegs zwingend zu erweisen. Auch das Metrum zwingt nicht zur Heraustrennung des vierten Liedes. Die inhaltlichen Argumente (Anonymität des Knechtes im Unterschied zur sonst klar vollzogenen Gleichsetzung mit Israel, stärkere Individualisierung des Knechtes im Vergleich zu den sonstigen Israel-Knechtaussagen, stärker aktiver Charakter des Knechtes im Vergleich zum Knecht-Israel bei Deuterojesaia, wohlwollendere Haltung gegenüber den Heiden, andere Auffassung von der Sühnung

---

[91] U. a. Les attaches littéraires bibliques de Proverbes I–IX: RB 43 (1934) und 44 (1935); Le genre littéraire du Cantique des Cantiques: Vivre et Penser III = RB 52 (1943/44), 192–213; Initation Biblique, Tournai [3]1954, 305–309. Hierher gehört auch die wichtige und gediegene Arbeit von A. Deißler, Psalm 119 (118) und seine Theologie, München 1955. Sie erweist, daß der Psalmist «eine ganze Reihe von Wendungen mit theologischer Tragweite in selbständiger Weise umgeprägt und damit in neue Zusammenhänge transponiert» hat (269).

[92] Übrigens lassen sich ja ähnliche Betrachtungen wie zwischen den Liedern und Is 40–55 auch zwischen Is 56–66 und Is 40–55 machen (vgl. Schildenberger, a. a. O.).

[93] «While I do not here discuss the question wether Deutero-Isaiah is the author of the songs, I may say that I hold the view of common authorship» (a. a. O., 35, Anm. 2).

[94] A. a. O., 186.

[95] BiOr 7 (1950), 186–188; 187.

der Schuld) erweisen deutlich, daß in den Liedern noch ein besonderer Tatbestand vorliegt, der in den sonstigen Aussagen vom Gottesknecht Israel sich nicht findet. Sie vermögen aber keinesfalls die deuterojesaianische Herkunft der Lieder ungewiß zu machen. So bleibt North, wohl mit Recht, bei der Annahme, daß die Lieder von Deuterojesaia stammen. Doch meint er ihre Entstehung in etwas jüngere Zeit setzen zu müssen als die übrigen Worte Deuterojesaias.» Feuillet spricht sich zur Frage nicht klar aus. Auf der einen Seite betrachtet er, wie wir sahen, die Lieder aufs bestimmteste als ein für sich geschlossenes und vom übrigen Is-II-Buch getrenntes Werk, das erst nachträglich mit dem Gefüge von Is 40–55 vereinigt wurde. Er weist indes auf die sprachlichen Kontakte hin und entdeckt auch im Inhalt, trotzdem in den beiden Werken gleiche Begriffe in abweichendem Sinne gebraucht werden, ein enges geistiges Band zwischen dem einen und dem andern, so daß man annehmen muß, Feuillet betrachte entweder Dt-Is selbst oder einen seiner Schüler als den Verfasser der Lieder[96]. Auch A. Weiser hält dafür, die Verwandtschaft der Ebedlieder mit der deuterojesaianischen Prophetie sei so stark, «daß die Herkunft der Ebedlieder von Deuterojesaia selbst die nächstliegende Annahme ist»; die Unterschiede seien nicht derart, daß sie Deuterojesaia als Verfasser der Ebed-Lieder ausschließen würden. Er stellt aber auch fest, daß die Lieder, ohne daß eine sachliche Verbindung erkennbar wäre, in die übrigen Lieder und Sprüche des Propheten eingestreut sind und sich ohne Störung des Zusammenhanges aus ihrer literarischen Umgebung herauslösen lassen. «Dies führt zu dem Schluß, daß diese Lieder nachträglich eingefügt und gegenüber der sonstigen Verkündigung des Deuterojesaia als Sonderstücke zu beurteilen sind»[97].

c) Daß der weitere biblische Kontext für das Verständnis der Lieder unerläßlich ist, wird wohl von niemandem bezweifelt werden. Zimmerli erinnert vor allem an die Parallelen in den Konfessionen des Jeremias, Tournay konfrontiert die Lieder in äußerst ergiebiger Weise vor allem mit dem Dt, Is I, Jer und Ez, macht aber auch sehr scharfsinnig darauf aufmerksam, daß sich in Is 40–55 und den Liedern starke sapientiale Einflüsse bemerkbar

---

96 A. a. O., 698–701.

97 A. a. O., 153. – Es muß im übrigen auffallen, daß die exilische Herkunft der Lieder von den meisten Autoren mit größter Selbstverständlichkeit angenommen zu werden scheint. Anspielungen auf eine palästinische Herkunft, die dann ins 5. Jh. anzusetzen wäre, finden sich bei Feuillet (RScRel 36 [1949], 205) und Cazelles (a. a. O.). J. Morgenstern (HUCA 29 [1958], 1–67; 2f) verspricht hier einen kühnen Durchbruch zu wagen.

machen. Der Knecht, der nicht laut ruft, legt seine Tora eher in der Art eines Lehrers als eines Propheten vor. Er wendet sich an alle Menschen, wie ja die *ḥokmā* keine nationalen Grenzen kennt. Wie der Weisheitslehrer ist er anonym. Der Verfasser liebt die Personifizierungen (Wort, Stimme, Arm, Gerechtigkeit Jahwes), die in den Spr einen so breiten Platz einnehmen. So fließen in den Liedern ein prophetisch-messianischer und ein sapientialer Strom zusammen [98]. Auch Feuillet weist mit Nachdruck auf die Berührungen der Lieder mit der Weisheitsliteratur hin [99].

Für andere sind es jedoch wieder mehr die Psalmen, die uns den Schlüssel für das rechte Verständnis der Lieder in die Hand geben. Pidoux erinnert an die individuellen Klagepsalmen wie 18, 22, 88, 89, 116, 118. Obwohl sie in ihrem heutigen Zustand die Gefühle eines einzelnen Gläubigen wiedergeben, wären sie ursprünglich im Munde des Königs zu denken, der im Kult das Volk der Gottheit gegenüber symbolisierte. Sie könnten deshalb königliche Leidenspsalmen genannt werden. Ihre Existenz würde beweisen, daß in Israel, wie in Babylonien, der Kult gewisse Sühneriten enthalten habe, denen sich der König für das Volk unterzog. Nachdem die Institution des Königtums verschwunden war, wären die königlichen Leidenspsalmen «demokratisiert» und die einst vom König vollzogenen Sühneriten auf den König der Zukunft, den Messias, übertragen worden. So wäre in diesen Psalmen und den dahinter stehenden kultischen Geschehnissen der Ursprung der Vorstellung eines Messias unter dem Bilde eines leidenden Knechtes zu suchen [100].

Ebenso möchte H. G. May neben den Bekenntnissen des Jer in den individuellen Klagepsalmen den ideellen Hintergrund der EJ-Lieder sehen [101]. Der Begriff des leidenden Knechtes wäre dem Dt-Is wenigstens teilweise durch solche Psalmen dargeboten worden [102]. Weil aber nach May mit dem Knecht Israel, also ein Kollektivum, gemeint ist, wären in diesem Zusammenhang auch die kollektiven Klagepsalmen heranzuziehen. Besonders aufschlußreich scheint ihm hierbei Ps 44 zu sein, weil dort (V. 21–23) das Volk als unschuldig zur Schlachtbank geführte Schafherde erscheint, wodurch der gegen die kollektive Deutung erhobene Einwand entkräftet würde, daß in den Liedern mit dem unschuldig

---

98 A. a. O., 366.
99 A. a. O., 713f.
100 A. a. O., 43f.
101 The Righteous Servant in Second Isaiah's Songs: ZAW 66 (1954), 236–244.
102 «The Suffering Servant concept itself may have been suggested to Second Isaiah at least in part by such psalms» (240f).

leidenden Knecht gemäß der damals gültigen Theologie nicht das Volk gemeint sein könne. Meines Erachtens müßte allerdings bewiesen werden, daß der Psalm in der exilischen Zeit entstanden ist, was wohl nicht leicht sein dürfte [103].

V. Die Deutungen

Schon das bisher Gesagte hat durchblicken lassen, daß die beiden «klassischen» Deutungen, die individuelle und die kollektive, auch unter den neuesten Auslegern noch ihre Vertreter haben, wenn es auch scheint, daß die kollektive Deutung in ihrer absoluten Form heute eher im Rückgang begriffen ist. Wenden wir uns zunächst ihr zu!

1. Die kollektive Deutung

Die kollektive Deutung ist weiterhin die einzige, die von den jüdischen Auslegern in Erwägung gezogen wird [104]. Sie hat aber auch unter den christlichen Exegeten noch immer ihre Vertreter. In seiner posthum erschienenen «Geschichte der hebräischen und jüdischen Literatur» argumentiert A. Lods [105] in Bezug auf Is 53 folgendermaßen: Die individuelle Deutung ist hier nicht nur nicht notwendig, sondern geradezu unwahrscheinlich. Denn was hier vom Ebed gesagt wird, kann unmöglich wörtlich verstanden werden, da nicht alles ihm gleichzeitig widerfahren kann. Er erscheint einerseits als ein mit einer widerlichen Krankheit, wohl dem Aussatz, Behafteter (V. 3f. 10), als ein Verwundeter, Mißhandelter, tödlich Getroffener (V. 5. 7. 8b), anderseits als ein zum Tod Verurteilter (V. 8a). Ja zum Schluß geschieht das Ungeheuerliche, daß der Knecht weiter lebt und wirkt, obwohl sein Tod und sein Begräbnis erzählt wurde (V. 8. 9. 10b), so daß man geradezu annehmen müßte, der Prophet glaube an die Auferstehung des Knechtes. Wenn dies aber der Fall gewesen wäre, hätte er dies ausdrücklich gesagt, in einer Zeit, in der die Juden noch nicht an die Auferstehung der Individuen glaubten.

---

[103] E. Podechard, Le Psautier I, Lyon 1949, 196: «On peut rejeter la composition de l'oeuvre entière au cours de la période mal connue qui va d'Esdras à la fin de la domination persane.» Ähnlich H. Gunkel, Die Psalmen, Göttingen 1926, 187. R. Tournay, Les Psaumes (Bible de Jerusalem; Paris 1950) bezieht den Ps auf den Untergang Jerusalems, betrachtet aber die Vss. 18–23 als Zusatz aus der Makkabäerzeit (182).

[104] So J. A. Sanders, Suffering as Divine Discipline in the OT and Post-Biblical Judaism, Rochester N. Y. 1955. Nach Verf. hätte eine Kombination von Leben und Botschaft des Jeremias den Stoff für die Ebed Jahwe-Gestalt geliefert (vgl. bes. 99, Anm. 13).

[105] Histoire de la littérature hebraïque et juive, Paris 1950, 472–479.

Hingegen war die Auferstehung des Volkes nach Ez 37, 1–14 damals ein vertrauter Gedanke. Die Schwierigkeit, daß das Volk für die Sünden des Volkes leiden soll, wodurch ein *circulus vitiosus* entstünde, behebt Lods mit der Erklärung, daß dies sinngemäß nicht von den Sünden *des Volkes,* sondern *der Völker* zu verstehen sei [106]. Dies ist aber kaum die Theologie des Dt-Is, dem Lods die Lieder zuschreiben möchte [107]. Den Haupteinwand gegen die kollektive Deutung jedoch, daß sich das Volk Israel im Exil keineswegs als unschuldig leidendes fühlte, sondern durchaus als schuldig [108], übergeht Lods stillschweigend.

Etwas verfeinerter ist die kollektive Deutung von O. Eißfeldt [109]. Die Annahme, daß die Ebed-Lieder von Dt-Is herrühren und daß die in ihnen vorkommende Ebed-Gestalt ebenso zu verstehen sei wie sonst der Ebed bei Dt-Is, hat nach ihm das Prioritätsrecht auf ihrer Seite. Zwischen beiden besteht kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer Unterschied, indem vom Ebed der Lieder noch mehr individualistische Züge ausgesagt werden als im Buch. Daß der Ebed nach 49, 5f eine Aufgabe an Israel hat, ist kein Gegenbeweis. Denn Israel ist verkörpert in seinem Stammvater, der nicht allein der Vergangenheit angehört, sondern in der von ihm erzeugten Gemeinschaft gegenwärtig bleibt. «Er ist in ihr, aber zugleich auch über ihr, ist mit ihr identisch und steht ihr doch zugleich als eine Art ideale Größe, als Ziel und Erfüllung ihres Wesens gegenüber und hat damit an sie Ansprüche zu stellen, kann von ihr etwas fordern und hat an ihr eine Aufgabe».

Zur kollektiven Deutung bekennt sich auch J. Lindblom. Die Frage, wer der Ebed sei, ist nach L. falsch gestellt, so falsch es wäre zu fragen, wer der Verlorene Sohn der Parabel sei. Die Frage muß vielmehr lauten: Was bedeutet der Ebed? Antwort: Die Lieder sind allegorische oder symbolische Bilder, die die Lage Israels in der Gefangenschaft und die ihm von Gott übertragene Aufgabe gegenüber der Heidenwelt darstellen. In zwei Fällen (1. und 4. Lied) wird die allegorische Erzählung von der Phantasie des Propheten geschaffen, in den beiden andern dient die persönliche Erfahrung des Propheten als Grundlage für die Erzäh-

---

[106] «Il y a lieu de penser ... que ce ne sont pas les péchés *du peuple* que porte le Serviteur, mais les péchés *des peuples:* si Israël endure l'exil, c'est pour le salut des nations» (a. a. O., 477).

[107] A. a. O., 477.

[108] Vgl. z. B. Rowley: «It is impossible to suppose that Deutero-Isaiah believed that Israel's suffering in the exile were innocent sufferings, which she had borne vicariously for the nations» (a. a. O., 51). Israel leidet wegen seines Ungehorsams, der Knecht wegen seines Gehorsams.

[109] A. a. O., 411f.

lung [110]. Dabei muß aber im Auge behalten werden, daß der Seher mit Israel bald das historische Israel als Ganzes, bald Israel in Palästina, bald Israel in Babylonien, bald die Frommen und Gläubigen unter den Exulanten meint.

Im Gegensatz zu J. Lindblom plädiert P. A. H. de Boer für eine historische Auslegung der Lieder [111]. Vor allem ist er nicht überzeugt, daß wir es mit dem Mythus eines sterbenden und auferstehenden Königs zu tun haben. Als Anhänger der Kontext-Lösung sieht de Boer im leidenden Ebed das leidende Volk Israel.

Auch L. G. Rignell vertritt die kollektive Deutung des Ebed, wird allerdings dabei zu Auslegungen geführt, die als forciert empfunden werden müssen, so bei 49, 6 [112]. Zu H. G. May siehe oben S. 192f.

2. Fließende Deutungen

Dennoch findet die kollektive Deutung in ihrer starren Form heute nur noch wenige Anhänger. Die unweigerlich individuellen Züge im Bilde des Ebed veranlassen manche grundsätzliche Anhänger der kollektiven Deutung zu gewissen Konzessionen gegenüber der individuellen. Sie lassen sich dabei zugleich vom Bestreben leiten, den jahrzehntelangen unversöhnlichen Gegensatz zwischen den beiden Lagern zu überbrücken. G. Pidoux [113], für den, wie wir sahen, die Lieder einen integrierenden Bestandteil von Is 40–55 bilden, sieht im Ebed den König des neuen Sion, einen König, der durch das Leiden gegangen ist wie das exilierte Volk, aber wieder zu Glanz kommt. Er ist ein Nachkomme Davids, der leidende davidische Messias. Der König kann aber Israel vertreten, da er in seiner Person sein ganzes Volk zusammenfaßt. Inmitten der Völker ist Israel der erste Knecht Jahwes [114]. Indem Pidoux überdies in den Liedern babylonische und kanaanitische Kultmotive nachklingen sieht, hat seine Theorie den Vorteil, die kultisch-königliche wie die messianische, die individuelle wie die kollektive Deutung miteinander zu kombinieren. Ob wir aber damit einer Klärung des Problems näher kommen, bleibt doch eine offene Frage.

Auch G. Gerleman (a. a. O.) möchte die kollektive und die individuelle Auffassung nicht scharf gegeneinander abgrenzen.

---

110 A. a. O., 50f.
111 Bes. S. 106.
112 A. a. O., 62.
113 A. a. O., 45f.
114 «Au milieu des nations Israël demeure le principal serviteur de Jahvé» (a. a. O., 46).

Der Knecht ist zunächst Israel, und zwar das «wirkliche» Israel, d. h. die Frommen. Er ist aber auch, besonders im vierten Lied, eine Einzelpersönlichkeit, die das Volk vertritt und dessen Aufgabe verwirklicht in einer Weise, wie niemand es zuvor je getan hat. Damit kann weder der Prophet noch irgendeine historische Persönlichkeit gemeint sein. In ihrer sublimsten Form – dies gilt besonders für Kap. 53 – weist die Schilderung hin auf die kommende Messiasgestalt. Nach Gerleman stehen wir hier einem irrationalen Element in der Verkündigung des Propheten gegenüber, wodurch diese hoch über die Sphäre der menschlichen Logik hinausgehoben wird.

Von der skandinavischen Exegese wird die Versöhnung zwischen der kollektiven und der individuellen Deutung aber noch auf anderen Wegen versucht. I. Engnell[115] sieht in den Liedern eine prophetische Umformung einer ursprünglich auf das Neujahrsfest sich beziehenden liturgischen Komposition, in deren Mittelpunkt, wie in den «königlichen Leidenspsalmen» (Ps 18, 22, 49, 116 u. a., Is 38, 9ff) der leidende König steht, der nicht nur eine babylonische, sondern eine spezifisch israelitische kultische Wirklichkeit ist. So wird der Ebed der Lieder nicht etwa zu einer Parallelgestalt des Messias, sondern zum Messias selbst, zum erwarteten Erlöser-König aus der davidischen Dynastie. Das letzte Lied zeigt uns diesen davidischen Messias als Sieger und Triumphator, kraft seines stellvertretenden Leidens. Insofern der König aber in sich das ganze Volk verkörpert, dessen Schuld er auf sich nimmt und sühnt, stellt diese königs-ideologische Deutung nach Engnell die Verbindung zwischen der individuellen und kollektiven Deutung dar[116]. Er betrachtet denn auch das «Israel» in 49, 3 als ursprünglich.

Etwas vorsichtiger und ausgeglichener ist die Position von H. Ringgren[117]. Der Gedanke an das stellvertretende Leiden des Ebed wird dem Dichter vermittelt beim Nachsinnen über das Leiden des Volkes, das ihm als ein stellvertretendes erscheint. Diese Interpretation wird ihm aber ihrerseits nahegelegt von der Vorstellung vom büßenden König, die in Babylonien und vielleicht auch in Israel vorhanden war. Der große Versöhnungstag ist vielleicht eine nachexilische Fortsetzung des vorexilischen Neujahrsfestes, wobei der Hohepriester die Rolle des Königs übernommen

---

115 Bull. John Ryl. Libr. 31 (1948), 54–93.

116 Svenskt Bibl. Uppsl. I, 845.

117 König und Messias: ZAW 64 (1952), 120–147; von den EJ-Liedern handeln 139–147.

hat (144f). «Aber die Vorstellung vom büßenden König leitet die Gedanken auf eine kommende Gestalt, in der diese Aufgabe sozusagen konzentriert und verdichtet wird, einen kommenden Messias, wenn man so will, der die Sünden der Vielen tragen wird. Diese Gestalt ist der Gottesknecht, und daher stammen alle individuellen Züge der Lieder, die den Anhängern der kollektiven Deutung Schwierigkeiten bereitet haben ... So fließen in den Ebed-Liedern Volk, König und Messias zusammen, daß die einzelnen Züge kaum mehr auseinandergehalten werden können.»

Wie schon S. 187 erwähnt, besteht für H. Snaith kein Grund, im Knecht der Lieder etwas anderes zu sehen als im übrigen Dt-Is-Buch. Die individuellen Züge im Ebed der Lieder erklärt Snaith damit, daß mit dem «Knecht» Jojakin und die mit ihm Deportierten von 597 gemeint sind, dann aber *per extensionem* alle Deportierten, auch die von 586. Daher kommt es, daß der Knecht, der immer im Exil ist, bald von der Gesamtexulantenschaft unterschieden, bald mit ihr identifiziert wird.

Unter den jüngsten katholischen Exegeten ist es vor allem R. Tournay[118], der klar von der ausschließlich individuellen Deutung abrückt. Er macht geltend, daß es der israelitischen Mentalität entspreche, die Grenzen zwischen dem Kollektivum und dem Individuum zu verwischen, wie ja z. B. im AT von der Tochter Sion die Rede sei und das Volk Israel von den Propheten und im Dt oft in der 2. Pers. sing. angesprochen werde, und beruft sich dabei auf die Vorstellung von der sog. «corporate personality» im Sinne von H. Wheeler Robinson. Wie mir scheint, müßte man aber aus den angeführten Beispielen eher auf das Gegenteil schließen, daß es sich nämlich in den Liedern um eine Personifikation eines Kollektivums handelt und nicht, wie Tournay in seiner Erklärung dann doch annimmt, um die im Individuum wie in einem Brennpunkt geschaute Gemeinschaft.

Mit den Überlegungen von H. H. Rowley[119] wird sich jeder Theologe ernsthaft zu befassen haben. Er betrachtet den 4. Gesang als unmißverständlich individuell, weist aber darauf hin, daß der Knecht durch sein darin beschriebenes Leiden nicht nur seine eigene Sendung erfülle, sondern auch diejenige Israels. In der Tat dürfen wir Israel als die erweiterte Persönlichkeit des Messias ansehen, die Geschichte Israels als die erweiterte Geschichte der Menschheit Jesu, so daß es unserer ganzen Theologie von der Menschwerdung Gottes entspricht, daß sich in Jesus erfüllte, was

118 A. a. O. (RB 59 [1952]).
119 The Servant of the Lord and other Essays on the OT, London 1952, 51–57.

im Volke Israel begann. Doch erweitert sich die Persönlichkeit Jesu nicht nur nach rückwärts im Volke Israel, sondern auch nach vorwärts in der Kirche. Es ist uns ja ein vor allem von Paulus her durchaus vertrauter Gedanke, daß sich das Leben und Leiden Jesu fortsetzt in der Kirche, die er als den Leib Christi bezeichnet. Und hier setzt nun Rowley wiederum ein und mahnt ganz eindringlich, das kollektive Element der Lieder vor allem in der Erfüllung zu sehen [120]. Nicht nur ist Christus die Verkörperung des als Individuum dargestellten Gottesknechtes, sondern die Kirche ist gleicherweise die Verkörperung des doch auch als Kollektivum aufgefaßten Ebed. Es steht außer Zweifel, daß unsere Theologie des AT bei einer solchen Betrachtungsweise bedeutend gewinnen kann.

Auf Grund eines ganz neuen Vorgehens sucht H. Cazelles [121] den kollektiven und den individuellen Elementen der Lieder gerecht zu werden. Er betrachtet die Lieder als das Werk des Deutero-Isaias oder eines seiner Schüler, geschrieben mit der ausdrücklichen Bestimmung, dem Dt-Is-Buch einverleibt zu werden, wie ihre Stellung und ihre Verwandtschaft mit dem umgebenden Text in Sprache und Gedankenwelt erweist. Die Einfügung und Anpassung der Lieder an das Werk des Dt-Is wurde mit solcher Sorgfalt gemacht, daß der Verfasser aus den ursprünglich drei Liedern deren vier machte, indem er das vierte (50, 4–9a und 52, 13–53, 12) in seine beiden logischen Teile auseinanderbrach und getrennt einfügte. Aber auch die beiden ersten Lieder bestehen je aus zwei Teilen (42, 1–4 und 5–7; 49, 1–4 und 5–9a), wobei jeweils im 1. Teil der Ebed Israel bedeutet, wie im übrigen Dt-Is-Buch, im 2. Teil eine individuelle Gestalt, einen neuen David, der im Gegensatz zum siegreichen Emmanuel von Is I die Verdemütigung seines Volkes teilen und ihm seine Herrlichkeit mitteilen würde. So bildet nach Cazelles der erste Teil jedes Liedes den Übergang zwischen der Theologie von Is II und dem zweiten Teil des gleichen Liedes, d. h. vom Ebed = Israel zum Ebed = Emmanuel [122].

Es kann nicht der Sinn dieser Übersicht sein, eine eigene Auslegung der Lieder zu geben. Immerhin habe ich da und dort durchblicken lassen, wo mein persönlicher Standort ist. Da aber die Rolle, die der Ebed spielt, nach allgemeiner Anschauung im ersten Lied am leichtesten eine kollektive Deutung auf Israel zuläßt,

---

120 «I would stress far more than most interpreters do the collective element in the fulfilment» (a. a. O., 56).

121 RScRel 43 (1955), 5–51.

122 Vgl. bes. S. 47–51.

soll hier einzig V. 42, 4c auf diese Möglichkeit hin geprüft werden. Diese Untersuchung ist zugleich für eine deutlichere Profilierung des Ebed ergiebig.

Die Lehre (*tōrā*), die der Ebed den Völkern zu bringen hat und auf die die Inseln harren, wird «*seine* Lehre» (*tōrātō*) genannt. Es ist eines der in der atl Literatur am tiefsten verankerten Theologumena, daß es nur Jahwe ist, der die Tora gibt. Nie würde es ein Prophet wagen, von seiner eigenen Tora zu sprechen. Die Propheten sind nur die Künder der Tora Jahwes. Jahwe hat sie gegeben und durch seine Knechte, die Propheten, gesandt (4 Kg 17, 13); er hat sie durch seinen Geist mittels der früheren Propheten gesandt (Zach 7, 12). Ähnliches gilt, wenn gesagt wird, daß sich die Tora bei den Priestern findet oder von ihnen gegeben wird (Jer 18, 18 = Ez 7, 26; Dt 17, 11; Hag 2, 11; Mal 2, 6–9). Immer ist es klar, daß sie nur die Verwalter oder Interpreten des Gesetzes sind. Die Tora ist ihnen anvertraut (Dt 17, 18), sie handhaben die Tora (Jer 2, 8). Nie wird sie aber als *ihre* Tora bezeichnet.

Eine Sonderstellung nimmt gewiß Moses ein. Seit dem Dt bürgern sich die Formulierungen «Gesetz des Moses», «Buch des Moses», «Gesetzbuch des Moses» ein. Aber auch hier kann nie ein Zweifel aufkommen, daß die Tora von Jahwe stammt und von Moses nur vermittelt wird. Jahwe gibt Moses das Gesetz (Ex 24, 12), Moses legt es den Israeliten vor (Dt 4, 8. 44), erklärt es ihnen (Dt 1, 5). Die deuteronomische Auffassung findet ihren klassischen Niederschlag in der Formel «Gesetz Jahwes, das im Gesetzbuch Moses geschrieben steht» (4 Kg 14, 6). Wechselweise ist vom «Gesetzbuch Moses» und «Gesetzbuch Gottes» die Rede (vgl. Jos 23, 6 mit 24, 26; Neh 8, 1 mit 8, 18). Oder es wird zur Formel «Gesetz Moses» hinzugefügt «des Knechtes Gottes» (Dn 9, 11. 13) oder «des Mannes Gottes» (Esd 3, 2; 2 Chr 30, 16), um die Mittlerrolle des Moses deutlich werden zu lassen. Es ist denn auch auffällig, daß, so häufig auch vom Gesetz des Moses die Rede ist, dieses nie als *sein* Gesetz bezeichnet wird. Mit einer einzigen bedeutsamen Ausnahme, von der gleich die Rede sein soll, beziehen sich alle Suffixe am Nomen *tōrā* (im Sg.) immer auf Gott, sei es in der ersten Person «meine Tora» (Ex 16, 4; Os 8, 1. 12; Jer 6, 19; 9, 12; 16, 11; 26, 4; 31, 33; 44, 10; Is 51,7; Ez 22, 26; Ps 89, 31; 2 Chr 6, 16), sei es in der zweiten Person «deine Tora» (Dt 33, 10; Jer 32, 23; Neh 9, 26. 29. 34; Dn 9, 11; Ps 40, 9; 94, 12; 23mal in Ps 119), sei es in der dritten Person «seine Tora» (Jer 44, 23; Is 42, 24; Ps 1, 2; 78, 10). Dasselbe trifft zu, wo im Pl. von «meinen *tōrōt*» (Gn 26, 5; Ex 16, 28; Ez 44, 24) oder «seinen *tōrōt*» (Ex 18, 16; Ps 105, 45; Dn

9, 10) die Rede ist. Einzig der Verfassungsentwurf des Ezechiel spricht zweimal (43, 11; 44, 5) von den *tōrōt* des Tempels.

Die einzige menschliche Persönlichkeit, die in der hebräischen Bibel als Urheber einer *tōrā*, einer Lehre, hingestellt wird, ist der Weisheitslehrer (Spr 13, 14), der sich gerne unter der Gestalt des Vaters (Spr 28, 4. 7. 9) oder beider Eltern (Spr 1, 8; 6, 20. 23) verbirgt. Hier finden wir sogar viermal das Possessiv-Suffix der 1.Pers. *tōrātī* (Spr 3, 1; 4, 2; 7, 2; Ps 78, 1), das sonst streng Gott vorbehalten ist. Für die Bestimmung der Identität des Ebed, der *seine Tora* (*tōrātō*) den Völkern zu bringen hat, scheint sich daraus ein entscheidender Rückschluß zu ergeben. Entweder müssen wir annehmen, daß er praktisch mit Jahwe selbst identifiziert wird, oder wir haben in ihm einen Weisheitslehrer zu sehen. Die Weltweite seines Auftrages liegt durchaus in der Linie des internationalen Charakters der Chokmah, so sehr deren Pflege im AT auf die engen Kreise von Lehrer und Schüler beschränkt zu sein scheint, und die stille Art, in der der Ebed sich seines Auftrages entledigen soll, ohne Rufen und Schreien im Freien (42, 2), ist von zahlreichen Auslegern als betonter Gegensatz zur prophetischen Verkündigung erkannt worden [123].

Diese Beobachtung scheint aber auch einem kollektiven Verständnis der Person des Ebed im ersten Lied auf das Ernsthafteste im Wege zu stehen. Wohl hat Jahwe «ein Zeugnis aufgerichtet in Jakob und eine *tōrā* gesetzt in Israel» (Ps 78, 5), aber dennoch wird die Tora nie Israels Tora genannt; sie bleibt immer Jahwes Tora. Nur Jahwe sagt von sich *tōrātī*, nie Israel, auch nicht unter dem Bilde einer Personifikation [124]. Auch in dem bekannten Bild Is 2, 2–4 = Mi 4, 1–4, wo die Völker zum Sionsberg hinwallen, um Belehrung zu empfangen, verharrt Israel in einer auffälligen Passivität. Der Berg Jahwes, das Haus des Gottes Jakobs, Sion, Jerusalem, werden mit Jahwe, nicht mit Israel identifiziert. Jahwe ist es, der die Wallfahrer seine Wege lehrt und auf dessen Pfaden sie wandeln werden. Daß also nun das als Ebed personifizierte Israel *seine* eigene Tora (*tōrātō*) zu den Völkern hinaustragen soll, ist

---

[123] «Nous sommes en pleine ambiance sapientielle» (Tournay, a. a. O., 366; vgl. oben S. 191f). Zwar ist in den Liedern *hokmā* nicht genannt, aber Begriffe wie *tōrā, mišpāṭ, ʾĕmet* bringen uns in ihre Nähe, vgl. Spr 1, 2–8; 2, 2–10; Ps 37, 30f; 51, 8.

[124] Die Bemerkung von H. Cazelles «La Tora de Yahvé ... est aussi la Tora d'Israël qui l'a reçue de Dieu» (a. a. O., 22) ist wohl in diesem Sinne zu nuanzieren. Mit Recht macht A. Feuillet (RScRel 36 [1949], 205) auf den Gegensatz zwischen Is 51, 4f, wo *Jahwe* der Welt die Tora anbietet, und unserer Stelle aufmerksam.

in doppelter Hinsicht einer der biblischen Überlieferung ungeläufige Vorstellung.

3. Die individuelle Deutung

In der skandinavischen Exegese vollziehen S. Mowinckel und Aa. Bentzen die Wendung zur individuellen Deutung. Obwohl S. Mowinckel [125] es nicht für ausgeschlossen hält, daß der Ebed eine reine Zukunftsvision der inspirierten Phantasie des Propheten sein könnte, gibt er doch der Auffassung den Vorzug, wonach der Ebed eine historische prophetische Persönlichkeit ist. Er ist die prophetische Antwort auf das Problem des Leidens des Unschuldigen, auf dem Hintergrund einer historischen, dem Propheten bekannten Person sowie der persönlichen Klagepsalmen, wenn auch das so gewonnene Bild idealisiert wurde. Der Ebed ist nicht der Messiaskönig, noch steht er an Stelle des Messiaskönigs, sondern ist eine in etwa parallele Erscheinung. Die Identifizierung der beiden wurde erst von Jesus und der Kirche vollzogen.

Aa. Bentzen reagiert energisch gegen die einseitige Königsideologie Engnells. Obwohl er dem Ebed königliche Züge nicht abspricht, betont er, daß sich viele Züge in ihm vereinen und daß das Prophetische stärker hervortritt als das Königliche [126]. Anderseits verweist uns der Titel «Ebed Jahwe» selbst auf den Kultgründer Moses, den Dynastiegründer David und den Leiter der Landnahme Josua [127]. Vor allem ist die Rolle eines zweiten Moses im Ebed hervorstechend, und sein stellvertretendes Sühneleiden findet sich im ersten Moses vorgebildet, wenn er willig ist, anstatt des Volkes zu sterben (Ex 32, 31ff) und für das Volk betet (Dt 9, 17–20. 25–29). Der Ebed, mit dem der Prophet sich selbst meint, weist somit in die Vergangenheit wie in die messianische Zukunft; er bedeutet ein Individuum (Moses-Messias) wie das durch dieses repräsentierte Israel [128]. Bentzen hält es für wahrscheinlich, daß «Israel» in 49, 3 interpoliert ist [129].

R. Press (a. a. O.) hält dafür, daß die EJ-Lieder nicht von Dt-Is stammen, sondern von einem unbekannten Autor, dessen prophetisches Selbstbewußtsein größer ist als das des Dt-Is. Er ist eine historische und zugleich eine eschatologische Gestalt, insofern er von Gott ausersehen ist, sein Volk aus dem Exil in das

---

125 Han som kommer, Oslo 1951; engl. Ausg. (1956), 187–257.
126 Messias, Moses redivivus, Menschensohn, Zürich 1948, 66.
127 Ebd. 62.
128 Ebd. 64f. Vgl. Introduction II, 112f.
129 Messias . . . , 50f.

heilige Land zurückzuführen (denn dies ist mit seinem Tod und seiner Auferstehung gemeint) und somit zum Mittel zur Herbeiführung des Eschaton wird. Press stellt den EJ-Liedern sowohl ideen- wie situationsmäßig eine große Anzahl von Pss an die Seite, wobei er gegen die kulthistorische Erklärung Mowinckels Stellung bezieht. Er greift im besonderen Ps 22; 38; 69; 102; 118 heraus, was allerdings m. E. nicht ohne Anwendung von Gewalt abgeht. So kann ich ihm z. B. nicht folgen, wenn er in Ps 22, 10f die gleiche exegetische Situation vorfindet wie in Is 42, 1 und 49, 1–5. Erfreulich ist allerdings, daß hier und überhaupt überwiegend in der neuesten Forschung der ideelle Untergrund der Lieder im *innerbiblischen Raum* gesucht wird. – Mit dem Verhältnis der Sühnetheologie der EJ-Lieder zu *altorientalischen Ritualtexten* haben sich jüngst G. Goossens [130] und besonders in dieser Zeitschrift J. Scharbert [131] auseinandergesetzt und die in Frage kommende Literatur vollständig zusammengetragen. Eine kritische Übersicht über die neuere Entwicklung der sakral-kultischen *Königsideologie* verdanken wir A. R. Johnson [132] und J. de Fraine [133]. *Kultmotive* werden, wie wir sahen, von Pidoux, Engnell, Ringgren herangezogen. Auch C. Lindhagen [134] glaubt, daß das Ebed-Motiv ideologisch auf dem Erwählungsmotiv gründe, welches fortwährend im Kult und besonders im Neujahrsritual erneuert wurde.

Dis Diskussion um den *königlichen* Charakter des Ebed ist in den letzten Jahren sehr lebhaft gewesen. J. Coppens bezeichnet die Erkenntnis vom «caractère royal des chants de l'Ebed» als eine neue Erkenntnis [135] und vermutet, daß Jojakin und Sedekias dem Verfasser der Lieder als Vorbild für die Ebed-Gestalt dienten. Wie schon aus den Titeln ersichtlich ist, rückt auch V. de Leeuw [136] den königlichen Charakter des Ebed stark in den Vordergrund, allerdings ohne den prophetischen Aspekt zu übersehen. Der Autor der Lieder hätte bewußt das Ideal des Königtums abgewandelt. Der König der Zukunft wird mit prophetischem Geiste ausgestattet sein. Statt einer kriegerischen wird seine Sendung weitgehend eine sittlich-religiöse, d. h. eine prophetische sein. Der Ebed ist für de Leeuw eine individuelle, königliche, für die Zukunft erwartete Gestalt, die mit gutem Recht messianisch und

---

130 Les substituts royaux en Babylonie: ETLov 25 (1949), 383–400.
131 A. a. O. – Für die letzten zehn Jahre richtet sich die Diskussion vor allem gegen I. Engnell, F. M. Th. de Liagre Böhl und V. de Leeuw.
132 Divine Kingship in the OT: ExpTim 62 (1950/51), 36–42.
133 Les implications du «patternism»: Bib 37 (1956), 59–73.
134 The Servant Motif in the OT, Uppsala 1950, 289.
135 A. a. O., 13.
136 Vgl. die bibliograph. Übersicht.

eschatologisch genannt werden kann. Auch W. Eichrodt[137] will den Ebed als Königsgestalt verstanden wissen, «die allerdings auch anderswoher stammende Züge in sich aufgenommen hat».

Die Tatsache, daß von den Auslegern bald der königliche, bald der prophetische Charakter des Ebed hervorgehoben wird, dürfte zeigen, daß beide vorhanden sind. Darüber hinaus erscheint der Ebed aber sowohl als Weisheitslehrer wie auch als Priester, ja schließlich sogar mit göttlichen Prärogativen ausgestattet. Diese Kumulierung von Attributen hat in der ganzen Offenbarungsgeschichte des AT nicht ihresgleichen: der Ebed läßt sich schlechthin in keine der herkömmlichen Kategorien einordnen.

Zu einer *direkt* und *ausschließlich messianischen* Deutung bekennen sich außer V. de Leeuw auch W. Anderson, H. Cazelles, A. Feuillet, J. Fischer, R. Koch, H. Kruse, R. Murphy, J. van der Ploeg, O. Procksch, J. Schildenberger, U. E. Simon[138].

Der Sache nach gehört auch S. Mowinckel hierher, wenn bei ihm auch die Bezeichnung «messianisch» nicht genau zutrifft. Demgegenüber könnte die Auffassung von W. Zimmerli vielleicht *typologisch-messianisch* genannt werden, insofern der Prophet sowohl das Leiden des Jer als auch sein eigenes bei der Beschreibung der Ebed-Gestalt vor Augen gehabt hätte. J. Coppens denkt hier an Jojakin (Lied 1–3) und Sedekias (Lied 4).

Als eine Art von *zeitgenössisch-messianischer* Deutung kann diejenige von R. Press angesehen werden. Die *rein zeitgenössische* Deutung, wonach der Prophet den Ebed in einem seiner Zeitgenossen verwirklicht gesehen hätte, wird, soviel ich sehe, unter den neuesten Auslegern von niemandem vertreten. Hingegen ist die *autobiographische Deutung* sehr beliebt. Wir finden sie bei Aa. Bentzen, C. Kuhl[139], L. Rost[140], A. Weiser, H. W. Wolff[141].

Eine Frage bliebe noch zu stellen: Hat der Verfasser der Lieder, selbst wenn diese nur in Christus ihre Erklärung und Erfüllung finden, selbst an den Messias gedacht? Wir sahen, daß diese Frage von den einen bejaht, von den andern verneint wird. Wahrschein-

---

137 A. a. O., 328.

138 Referenzen siehe in der bibliograph. Übersicht.

139 Die Entstehung des AT, Bern 1953, 194–196; Israels Propheten, München-Bern 1956, 123–125. Kuhl nimmt allerdings an, daß das vierte Lied von einem Anhänger des Dt-Is verfaßt sei und bezeichnet diese ganze Lösung als unbefriedigendes Urteil, mit dem man sich werde bescheiden müssen (Proph. 125).

140 Sellin-Rost, Einl., 110 (viertes Lied aber von Trito-Isaias: sprachl. Verwandtschaft).

141 A.a. O. (autobiographisch, aber mit eschatologischer Ausrichtung: der geschichtl. Dt-Is hat den Charakter des Vorbildes).

lich läßt sich hier aber überhaupt nicht einfach mit Ja oder Nein antworten. Daß der Verfasser der Lieder an einen Davididen gedacht hat, ist zu deutlich. Daß aber diese Vorstellung sich nicht mit der populären Davidkönig-Messias-Erwartung identifizieren läßt, ist ebenso sicher. In diesem Sinne hat H. H. Rowley gewiß Recht, daß für die ganze atl Überlieferung der davidische Messias und der leidende Gottesknecht zwei durchaus getrennte Gestalten sind, die erst im christlichen Verständnis des AT zusammengeflossen sind. Die Apostel hatten denn auch nicht die geringste Mühe, in Jesus den davidischen Messias zu erkennen; daß dieser aber ein leidender Knecht sein solle, blieb für sie bis nach der Auferstehung Jesu ein unerträgliches Ärgernis. Wenn daher von der Messiaserwartung des AT die Rede ist, sollten diese beiden Vorstellungen nicht in eine Linie gesetzt werden, wie dies gewöhnlich geschieht, sondern parallel nebeneinander gestellt werden, wie sie ja auch tatsächlich parallel nebeneinander her gelaufen sind. Und wenn gesagt wird, daß mit dem Gottesknecht der Messias gemeint sei, so ist das nur in diesem Sinne wahr, daß nur in ihm die Lieder ihre wahre Erfüllung gefunden haben, nicht aber, daß der Prophet mit dem Gottesknecht das meinte, was das AT unter Messias verstand [142]. Daß Jesus beide Rollen in seiner Person erfüllte, die des davidischen Messiaskönigs und die des leidenden Gottesknechts, darin liegt die ganze Tragik seiner Sendung, aber auch die ganze abgrundtiefe Weisheit und Liebe Gottes.

(Abgeschlossen am 1. April 1959)

---

[142] The Suffering Servant and the Davidic Messiah (The Servant of the Lord . . . , 59–88). So auch S. Mowinckel, a. a. O. (engl. Ausg. 255–257).

Schicksalsglaube in Qumrân und Umwelt

Von Friedrich Nötscher, Bonn

«Unda fert non regitur» ist eine Sentenz, die wie die meisten Sprichwörter nur eine halbe Wahrheit oder eine wirkliche Wahrheit in einseitiger Überbetonung enthält. Auch die Woge ist nicht unabhängig, sondern von anderer Kraft in Bewegung gesetzt. Unser Leben ist wie das Ganze, in dem wir enthalten sind, auf eine unbegreifliche Weise aus Freiheit und Notwendigkeit zusammengesetzt, ist eine Erfahrung, die nicht bloß J. W. Goethe gemacht hat, sondern eine Beobachtung, die sich jedem Denkenden leicht aufdrängt. Sie hat auch religiöse Bedeutung, denn sie gilt ebenso wie für den Ablauf des natürlichen Lebens auch für den sittlich-religiösen Bereich. Vielfach, aber doch nicht immer und überall, hat man sich mit dieser Feststellung begnügt und die Tatsache schweigend hingenommen. Aber man hat sich auch schon im Altertum, auch im Alten Orient, über das Verhältnis von Zwang und Freiheit seine Gedanken gemacht und ist den sich daraus ergebenden Schwierigkeiten nicht immer ausgewichen. Man darf nun freilich aus dem semitischen Altertum darüber keine systematischen, gelehrten, grundsätzlichen Darlegungen erwarten, aber aus dem ganzen praktischen Leben und der religiösen Haltung, auch aus gelegentlichen Bemerkungen namentlich in der religiösen Literatur sind doch Rückschlüsse möglich auf die Auffassung, welche man von Zwang und Freiheit, von Schicksal, Vorherbestimmung und freier Willensentscheidung hatte.

Durch die Texte von Qumrân ist die Frage von neuem ins Blickfeld gerückt, so daß ein kurzer Überblick über die mutmaßliche Stellungnahme des Alten Orients nicht überflüssig sein dürfte *.

A. Babylonien-Assyrien

Die babylonisch-assyrische Religion zeigt einen stark pessimistischen Zug. Man preist in Hymnen und Gebeten wohl die Macht, Größe und gelegentlich auch die Güte der Götter, aber man fühlt

* Über «Schicksal und Freiheit» (im allgemeinen und besonders im AT) habe ich in der Festschrift zum 50jährigen Jubiläum des päpstl. Bibelinstituts einiges zu sagen; über «Himmlische Bücher und Schicksalsglaube in Qumrân» s. Revue de Qumrân vol. I, 405–411.

sich doch ständig bedroht von allerlei Übeln, die man auf dämonischen Einfluß zurückführt. Auf dem Wege der Mantik sucht man sie im voraus zu erfahren, um sie vermeiden zu können, und mit Hilfe der Magie sucht man sie zu bannen und wieder abzuwenden. Die reiche Omen- und Beschwörungsliteratur gibt davon ein anschauliches, aber trübes Bild. An das Walten eines alles beherrschenden Schicksals *šīmtu* glaubt man auch. Aber für erlittenes Übel macht man es weniger oder erst in zweiter Linie verantwortlich. Es kann jedenfalls nicht nur Unheil, sondern auch Segen bewirken, und es zu bestimmen, ist nicht Sache der kleinen Götter oder Dämonen, sondern Vorrecht der großen Götter. Ja die Götter selbst können dem Schicksal unterworfen und von ihm abhängig sein. Aber eine klare und einheitliche Vorstellung darüber, die für den ganzen Bereich und alle Zeiten der babylonisch-assyrischen Religion gültig wäre, fehlt. Neben der Theorie, daß die Götter das Schicksal bestimmen, läuft die andere her, daß auch ihnen selbst das Schicksal bestimmt ist[1].

Schicksalsbestimmung ist (göttliche) Machtausübung. Äußeres Zeichen, Sinnbild und wohl auch Mittel dieser Macht sind die Schicksalstafeln *ṭupšīmāte*. Über deren Herkunft, Form und Inhalt wird freilich nirgends etwas gesagt, ihre Existenz wird (mythologisch) einfach vorausgesetzt. Wer sie aber besitzt, hat Macht über alles, über Götter und Menschen. Diese sind dann nur mehr Objekt der Schicksalsbestimmung, ohne Einfluß darauf, ob sie günstig oder ungünstig ausfällt.

Nach der Mythologie des Weltschöpfungsliedes[2] gab es eine Zeit, in der das Schicksal noch nicht bestimmt war (I, 8). Das ist die Zeit vor der Weltschöpfung, als auch noch keine Götter exi-

---

[1] Die scharfsinnigen philosophischen Ausführungen von Madeleine David, Les Dieux et le Destin en Babylonie, Paris 1949 (120 S.) beziehen sich nur auf die altbabylonische Zeit (I. babylonische Dynastie) und vereinfachen m. E. die babylonische Religion zu stark. Schon vorher dieselbe: Recherches sur la notion babylonienne de Destin: Rev. des Études Sémitiques 1945, 89–100, ferner: La Théorie astrobiologique et la notion babylonienne de Destin: RHR 131 (1946), (beide Aufsätze mir z. Z. nicht zugänglich). Es ist wohl zu einseitig gesehen, wenn D. den Schicksalsglauben als den Zentralpunkt der babylonischen Religion und diese selbst als eine ausgesprochene Schicksalsreligion betrachtet. – Sehr philosophisch abstrakt ist auch die Darstellung von R. Jestin: L'esprit religieux sumérien dans son cadre: Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale 13 (1953, erschienen 1955 in Brüssel als I. Levy-Festschrift), 187–205; vgl. derselbe: La conception sumérienne de la vie post-mortem: Syria 33 (1956, erschienen 1958), 113–118. – Klarer und mehr, wenn auch nicht in allem gleich, überzeugend ist Christliebe Fichtner-Jeremias, Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern: Mitteilungen d. Vorderasiat.-Ägypt. Ges. 27, 2 (1922). Kurz aber wesentlich zur Frage auch B. Meissner, Babylonien und Assyrien II (1925), 124–126.

[2] A. Deimel, Enuma Eliš 2 1936; ANET 2, 60ff.

stierten. Die Schicksalstafeln, die plötzlich da sind, ohne daß man über ihre Herkunft etwas erfährt, scheint zunächst Apsū, der «Urvater» der großen Götter I 3. 29 besessen zu haben. Darauf wird ein Mardukhymnus [3] anspielen, gemäß dem das Schicksal der Menschen im apsū (dem Süßwassermeer?) bestimmt wird. Tiamat, seine Gemahlin, die Mutter von ihnen (den Göttern) allen, scheint sie ihm abgenommen zu haben; sie übergibt sie jedenfalls ihrem Buhlen Qingu und heftet sie ihm auf die Brust mit den Worten: «Dein Befehl sei unabänderlich, Dein Wort soll bestehen!» (I 156f, III 105). Er empfängt damit die gesamte Macht über Götter und Menschen I 159. Damit sind die übrigen Götter aber nicht einverstanden, und in ihrem Auftrag überwältigt Enlil (nach der babylonischen Fassung des Mythus: Marduk) den Qingu und nimmt ihm die Schicksalstafeln, die ihm nicht zukommen, wieder ab und hat sie von nun an selbst im Besitz (IV 121). Sie waren ihm auf sein Verlangen von den Göttern als Kampfpreis zugesprochen worden (II 122–128, vgl. III 58–64. 114–122. 138). Der Kampf um die Schicksalstafeln ist also ein Kampf um die Macht unter den Göttern, darum ist ihr Besitz so heiß umstritten. Nach einem anderen Mythos gelingt einmal sogar dem Vogel Zū, der vielleicht zu den Unterweltsdämonen gehört, der Raub der Schicksalstafeln, und sie müssen ihm im Kampfe von Enlil (Marduk) wieder abgenommen werden [4], weil sonst die Herrschaft der Götter bedroht wäre.

Anfänglich scheint im Gott Anšar «das Schicksal der großen Götter» verkörpert gewesen zu sein (II 122), dann bestimmen aber diese selbst, in ihrer Gesamtheit im Ubšukkinu, dem Schicksalsgemach, versammelt, das Schicksal für Marduk, indem sie ihm den dauernden Besitz der Schicksalstafeln zusprechen und ihm so alle Macht übertragen, so daß er nun gleich ihnen, an ihrer Stelle oder wenigstens an ihrer Spitze das Schicksal bestimmen kann mit der Wirkung, daß an seinen Worten, seinen Anordnungen und Taten nichts zu ändern ist (II 125–128, vgl. III 60–63. 118–122. 138). Er hat nun Generalvollmacht zum Handeln und zum Befehlen.

Das Gedächtnis dieser Vorgänge wird durch das jährlich begangene Neujahrsfest wachgehalten. Dabei wiederholt sich auch jährlich die Schicksalsbestimmung von neuem am Schicksalsort bzw. im Schicksalsgemach, im Du-ku bzw. im Ubšukkinu [5], das sich in Babylon befindet und einen Teil des dortigen Marduktempels

---

3 E. Ebeling, Die akkadische Gebetsserie «Handerhebung» 1953, 92, 9.
4 ANET 2 112 (assyrische Version II 7. 11. 20. [47] 91).
5 Enuma Eliš II 126 (III 61. 119); VAB IV 126, 55.

Esagila bildet[6]. Hier im Schicksalsgemach, sagt eine Inschrift Nebukadnezars, «nimmt am Zag-muk-Fest, am Jahresanfang, am 8. und (oder) 11. Tag (Marduk) der König Himmels und der Erde, der herrschende Gott, seinen Sitz ein, die Götter Himmels und der Erde huldigen ihm in Ehrfurcht und treten gebeugt vor ihn hin und bestimmen dort die Geschicke für die Ewigkeit, die Geschicke seines (Nebukadnezars) Lebens»[7].

Exklusiv und einheitlich ist die Auffassung in diesem Punkt aber nicht. In einem anderen Text[8] werden sieben Schicksalsgemächer in sieben verschiedenen Städten aufgezählt; der Lokalpatriotismus hat die Alleinherrschaft Babylons auch im Pantheon offenbar nicht anerkennen wollen. Ob man sich vorstellte, daß die Schicksalsbestimmung jeweils nur für ein Jahr galt trotz der Phrase «für die Ewigkeit», oder ob sie bloß jedesmal neu geschrieben wurde, ist nicht zu ersehen. Für das Schicksal bedeutsame Tafeln befanden sich auch im Besitz anderer Götter, besonders des Schreibergottes Nabu. Auch dieser trägt die Schicksalstafeln der Götter, er bestimmt das Schicksal und ohne ihn wird kein Schicksal bestimmt[8a]. Derselbe Nebukadnezar, der von Marduk die Bestimmung seines Schicksals für die Ewigkeit erwartet, richtet auch an Nabu die Bitte: Auf deiner zuverlässigen Tafel, die festsetzt den Bezirk (oder: die Grenze *puluk*) Himmels und der Erde, befiehl Länge meiner Tage, schreibe (für mich) auf Nachkommenschaft![9] Aufschreiben bedeutet hier bewirken und ist also schicksalhaft. Ähnlicher Art wird vermutlich die «Gnadentafel» sein[10], die von einem Gott beschrieben werden soll. Das Gegenstück ist wohl die «Sündentafel» tuppu arni, die man zerbricht oder ins Wasser wirft[11]. Es bleibt zweifelhaft, ob es sich dabei um

---

6 VAB IV 126, 54–65, vgl. ebd. 120, 33.

7 Vgl. auch VAB IV 130 V 12–14; Thureau-Dangin, Rituels accadiens p. 148. Daß auch das israelitische Neujahrsfest ein auf das babylonische zurückgehendes Schicksalstest gewesen sei, wie Fichtner-Jeremias 34[1] im Gefolge Zimmerns annehmen will, ist unbegründete Vermutung. Erst der Talmud weiß von Büchern am Neujahrsfest, aber auch dort sind es keine Schicksalsbücher, s. unten unter E.

8 E. Ebeling, Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts Nr. 142 II 11–15. Ferner wird in einem «Handerhebungsgebet» an Adad auch Ekur, der Tempel in Nippur, als «Haus der Schicksale» bezeichnet: Ebeling, Handerhebung 102f, 10.

8a Ebeling, Handerhebung 106f, 3 bzw. 16, 9 A; 110f, 12. 16. Daß auch Tašmetum (die Göttin der «Erhörung») das Bündel (? der Schicksalstafeln) tragen darf, beruht ebenso wie die «Tafel des Lebens» in ihrer Hand nur auf Ergänzung des beschädigten Textes, ebd. 124f, 13f.

9 VAB IV 100 II 23–25.

10 H. C. Rawlinson, The Cuneiform Inscriptions of Western Asia vol. IV, 11, 47f: (ana) tuppi damiqtišu šuṭur.

11 H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion, Nr. 26 III 5; Šurpu IV 79 (E. Reiner, Beiheft 11 zum Archiv für Orientforschung, 27). Eine «Tafel des Lebens» lē' u TI (= balāṭi?) ist möglicherweise in Ebeling,

ein von den Göttern hergestelltes himmlisches Sündenprotokoll oder um ein von dem Hilfesuchenden bzw. dem Beschwörungspriester selbst angefertigtes Verzeichnis der mutmaßlichen Sünden handelt, das man bei der Beschwörung vernichtet oder ins Wasser wirft, um durch diesen Analogiezauber die Ursache des abzuwendenden Übels, eben Sünden und Vergehen, zu beseitigen.

Auch das geheime Wissen, über das Beschwörungs- und namentlich Wahrsage-(bārū-)Priester verfügen, ist auf göttlichen Tafeln verzeichnet. Diese «Tafeln der Götter, Behältnis der Geheimnisse Himmels und der Erde» (ṭuppi ilāni, takāltu pirišti) gaben die Götter dem Enmeduranki, dem König von Sippar, auf den der Ursprung des bārū-Priestertums zurückgeführt wird, in die Hand [12]. Zu dessen Obliegenheiten und Künsten gehört es unter anderem, «das Öl auf dem Wasser zu beschauen» (Z. 7. 13). Es geht also hier um Vorhersehen der Zukunft, nicht um Schicksalsbestimmung, um göttliches Wissen, nicht um göttliche Machtäußerung [13].

Wie bezüglich des Ortes der Schicksalsbestimmung und der Art und der Inhaber der Schicksalstafeln eine gewisse Mannigfaltigkeit herrschte, so gab es auch bezüglich der schicksalbestimmenden Götter kein einheitliches logisches System. Im Weltschöpfungslied schimmert noch die Auffassung durch, daß den Göttern in ihrer Gesamtheit das Recht der Schicksalsbestimmung zukommt (II 125 bis 128, III 60–64. 118–123, vgl. VAB IV 54–65). Auch dem Marduk bestimmen sie selbst das Schicksal (Enuma eliš III 138, IV 33), indem sie ihm die Macht übertragen und ihm als Kampfpreis die Schicksalstafeln zusprechen. Dadurch erst wird er selbst zum großen Schicksalsbestimmer VAB IV 208 I 6–8 (vgl. Enuma eliš IV 4), ohne den das Schicksal der Menschen im apsū nicht bestimmt wird [14]. Er ist es nun auch, der die Schicksale der Götter insgesamt festsetzt [15]. Beide Vorstellungen, daß die Götter über dem Schicksal stehen und daß sie ihm selbst unterworfen sind, verbleiben aber doch unausgeglichen nebeneinander. Dazu sieht man in verschiedenen Einzelgottheiten die bestimmende Schick-

---

Keilschrifttexte aus Assur rel. Inhalts Nr. 109, 23 gemeint. Die Göttin der Geburt und Fruchtbarkeit Bau trägt sie in Ezida (dem «Haus des Lebens»), die ja wohl auch die Geschicke in Gnaden bestimmt: Reallexikon der Assyriologie I 432. Dagegen ist in Ebeling, Handerhebung 124f, 13f «Tafel des Lebens» (im Besitz der Göttin Tašmetum) nur ergänzt. S. dazu meine Bemerkungen in Revue de Qumrân I (1959), 406f.

12 H. Zimmern, Beiträge 116, Nr. 24, 8. 14 (vgl. Z. 38).

13 Daß das Buch mit sieben Siegeln in der Offenbarung Johannis 5, 1ff auch ein Schicksalsbuch sei, kann man nicht mit Fichtner-Jeremias 21 [3] behaupten, da man über seinen Inhalt nichts erfährt.

14 Ebeling, Handerhebung 92f, 9; vgl. 76f, 24.

15 Thureau-Dangin, Rit. accadiens p. 134, 143.

salsmacht. Nach Apsū, Qingu und Tiāmat und etwa Anšar und neben Marduk und den jeweiligen anderen göttlichen Vorsitzern in den sieben verschiedenen Schicksalsgemächern sind es für Hammurabi Anu und Enlil, die die Geschicke des Landes bestimmen (CH I 6). Aber auch Enlil allein [16] und Sin allein [17] wird diese Befugnis zugeschrieben. Ferner wird Ea «König der Schicksale» [18] und Šamaš «Herr der Schicksale des Landes» genannt [19]. Die Bedeutung Nabus als Schicksalbestimmer wurde schon erwähnt. Für den Assyrerkönig ist es Assur [20], für den letzten babylonischen König Nabunaid aber Sin und Ningal [21], auf die sie die Zuteilung eines günstigen Schicksals zurückführen.

Schließlich wird das Abstraktum Schicksal oder die Schicksalsmacht als wirkende göttliche Kraft auch personifiziert, ja deifiziert, indem šīmtu (oder auch der Plural šīmāte) mit dem Gottesdeterminativ versehen und neben die anderen Götter gestellt wird [22]. Diese Personifikation steht dann wenigstens in babylonischen Texten synonym zu Ištar [23], von der der Unglückliche ja auch eine Änderung des Schicksals zum Guten erwartet [24].

Wenn nun Könige behaupten, daß ihnen, etwa gar vom Mutterleibe an, von einem oder mehreren Göttern die Herrschaft als Schicksal bestimmt sei [25], so wollen sie damit im Grunde nur sagen, daß sie ihr Amt als Gottesgeschenk und sich selbst als Herrscher «von Gottes Gnaden» betrachten, die Aussicht auf eine lange glückliche Regierung haben. Der gewöhnliche Sterbliche wünscht sich als Schicksalsbestimmung in der Hauptsache die Zuerkennung eines langen, glücklichen Lebens [26]. Aber auch der Bau- und Haussegen für Tempel, andere Gebäude und ganze Städte wird in die Form der Schicksalsbestimmung gekleidet, die man in möglichst günstigem Sinn durch Gebete etwa mit Hilfe der Priester von einem bestimmten oder mehreren bzw. allen Göttern zu erreichen

---

16 CH r XXVI 53–56 (vgl. 71f), XXVIII 86–88, vgl. E b e l i n g , Handerhebung 20f, 15. 22 (neben 22, 17).

17 CH r XXVII 57.

18 In dem sog. Fürstenspiegel CT 15, 50, 2f: L. B ö h l , Mitt. der Altor. Gesellschaft 11 (1937), 3f.

19 E b e l i n g , Handerhebung 48f, 112f, dazu auch 155.

20 L u c k e n b i l l , Ancient Records: Assyria and Babylonia II p. 45.

21 VAB IV 218 I 4.

22 Vgl. H. Z i m m e r n , Šīmat, Sīma, Tyche, Manāt, in: Islamica II (1928), 574–584 (Festgabe für August Fischer).

23 Ebd. 577; s. auch S. L a n g d o n , The Semitic Goddess of Fate, Fortuna, Tyche: JRAS 1930, 21–29.

24 Anm. 32. 33.

25 CH I 13, VAB IV 218f I 4f; vgl. auch VAB IV 208 I 4–8; Fichtner-Jeremias, 56–59.

26 E b e l i n g , Handerhebung 110f, 16, dazu auch 48f, 113f und 22f, 22.

wünscht[27]. In den Bau-Inschriften des Gudea ist die Rede vom «Backstein des Schicksals», d. i. wohl der Grundstein, von dessen Lage, Form und Beschaffenheit Gelingen und Bestand des Baues abhängig ist[28]. Auch der Platz der Städte muß vom Schicksal bestimmt sein[29]. Dagegen ist die Vorstellung, daß auch der König (wie etwa Šulgi von Ur, um 2000) etwa als Vertreter der Gottheit das Schicksal bestimme[30], vage und unklar. Man könnte darin höchstens den Gedanken konkretisiert finden, daß Wohlfahrt und Glück der Untertanen in weitem Maße davon abhängig ist, wie der König regiert.

Auf die Frage, ob das festgesetzte Schicksal sich auch wieder *ändern* läßt, gibt es gleichfalls keine einheitliche Antwort. Es gibt darüber bejahende und verneinende Aussagen. Da das Schicksal für den Menschen weithin mit dem Willen der Götter zusammenfällt oder von ihm abhängig ist, sucht man es nicht nur durch Mantik im voraus zu erfahren, sondern durch Beschwörung und Gebet (auf magischem Wege) auch zu beeinflussen. Aber eine wirkliche Änderung ist nur Sache der Götter. Der Hilfesuchende bittet den Gott (Enlil), den er «als Herrn der Schicksale und Pläne» anruft, ihm ein günstiges Schicksal (= Leben) zu bestimmen[31]. Von Ištar erwartet man, daß sie das Schicksal ändert, so daß es für den Unglücklichen günstig wird[32]. Es steht ihr zu, ein ungünstiges Schicksal günstig zu machen[33]. Sonst ist aber auch in den Handerhebungsgebeten, welche die Beschwörung begleiten, die Phrase nicht selten, daß das Wort der Gottheit unabänderlich ist. Namentlich kann oder soll das Wort des obersten Schicksalbestimmers Ellil[34] und nach dem Weltschöpfungslied das Wort des Marduk, nachdem er einmal in den Besitz der Schicksalstafeln gelangt ist, nicht einmal mehr von einem Gott geändert werden[35]. Diese Auffassung hält auch der letzte babylonische König Nabunaid noch als gültig fest[36]. Die Unabänderlichkeit kann für den Betroffenen ein Segen oder ein Fluch sein, je nachdem es sich um ein gutes oder böses Schicksal handelt. Der Herrscher bittet darum die Götter, das gute Schicksal, das sie ihm bestimmt haben,

27 Vgl. etwa ZA 33, 369ff; Jensen, KB VI 2, 54ff.
28 Fichtner-Jeremias, 46–50.
29 Ebd. 49f.
30 Ebd. 38–40.
31 Ebeling, Handerhebung 20–23, 15. 22.
32 Ebd. 60, 14; vgl. 128f, 17 (hier Ergänzung unsicher).
33 Ebd. 128f, 12.
34 CH r XXVI 53–56, XXVIII 66–68.
35 En. eliš II 128f III 63f. 121f VII 151f (ANET^2 72), vgl. I 157, auch Ebeling, Handerhebung 76, 19.
36 VAB IV 220 I 35.

nicht zu ändern [37], wünscht es aber dem Missetäter als Fluch auf den Hals, daß sie ihm sein (gutes) Schicksal ändern [38]. In dem sog. Fürstenspiegel ist vorgesehen, daß dem ungerechten Herrscher «Ea, der König der Geschicke, sein Schicksal ändern und ihn ständig mit Unglück verfolgen wird» [39]. Ein «böses Schicksal» šīmtu limuttu ist es natürlich, das Gott den Feinden bestimmt [40] und das man seinen Gegnern wünscht [41]. Es besteht in einem Leben, das ständig mit dem Tode ringt, oder geradezu im augenblicklichen Tod [42]. Die Abänderung eines solchen unwillkommenen Schicksals in bonam partem versucht nach dem Gilgameš-Epos auch Enkidu, wie es scheint, ohne Erfolg [43]. Das steht eben nicht in der Macht des Menschen.

Obwohl nämlich der höchste Wunsch, den ein König und ihm gleich jeder Sterbliche an das Schicksal stellt, ein langes Leben, möglichst «für ewige Tage» ist [44], erscheint als das Schicksal schlechthin doch der *Tod*. Nach der altbabylonischen Fassung des Gilgameš-Epos haben die Götter den Menschen, als sie diese schufen, den Tod auferlegt [45], das Leben behielten sie in ihren eigenen Händen. In der Babylonischen Chronik steht für «sterben» öfter einfach šīmāte «Schicksal» [46], wohl als lakonische Abkürzung aus dem volleren ana šīmtišu illik oder ittalak «er ging den Weg seines Schicksals» [47]. Man setzt dabei voraus, daß nicht bloß der Tod, sondern auch der Todestag vorherbestimmt ist, aber es ist auch darin noch eine Änderung zu ungunsten des Betroffenen möglich. Vorzeitiger Tod, wohl als Strafe, ist «Sterben am Tage seines Nicht-Schicksals» [48]. Wieweit die Redensart freilich wörtlich ernst genommen wird oder nur noch Phraseologie ist, läßt sich schwer bestimmen.

So ist kein Zweifel, daß man in der babylonischen Religion das Schicksal als eine göttliche oder auch übergöttliche, oft bedrohliche Macht ansah, gegen die schwer etwas zu erreichen war. Man erhoffte von ihr auch günstige Wirkungen, suchte aber anderseits

---

37 VAB I 156, 32–34 (Vasen-Inschrift des Lugalzaggisi).
38 VAB I 74f (Gudea-Statue B 9, 5).
39 CT 15, 50, 2f, s. oben Anm. 18.
40 VAB VII 378f II 15.
41 CH r XXVII 59–63.
42 CH r XXVI 70–73.
43 Tafel I Kol V 2 (ANET 2 p. 75, Thompson p. 14).
44 VAB IV 126 II 63f.
45 Fragment zu Tafel X Kol III 3–5 (ANET 2 p. 90, Thompson p. 53): mu-tam iš-ku-nu a-na a-wi-lu-tim.
46 I 24 29 38 III 25 IV 31 (CT 34, 47ff).
47 CH VIII 5f u. ö.
48 Sanherib-Prisma V 2 (D e l i t z s c h , Assyr. Lesestücke 5 71).

die von ihr drohenden oder verhängten Übel meist auf magischem Wege verbunden mit Gebet abzuwehren. Bekehrung und Besserung scheint man als geeignete Mittel hierzu aber nicht in Betracht gezogen zu haben. Das Problem Schicksal und Freiheit, und etwa die Frage nach dem Verhältnis von Schicksal und göttlicher Gerechtigkeit, ist kaum gestellt, viel weniger gelöst. Klagen über die Willkür der Götter bleiben vereinzelt[49]. Die Befugnis zur Schicksalsbestimmung ist unter den Göttern selbst der Gegenstand eines Machtkampfes, in dem der Schwächere unterliegt. Die Gewalt, nicht nur das Fatum allein, ist auch für die Götter in letzter Linie entscheidend. Da dem Menschen aber Macht gegenüber den Göttern nicht zukommt, ist er ihrer Gewalt und damit auch dem Schicksal ausgeliefert. Aber in ein einheitliches System sind die Vorstellungen darüber in der babylonischen Religion nicht gebracht[50].

B. Ägypten

In Ägypten scheint der Schicksalsglaube nicht ganz zu fehlen, aber er tritt nur wenig und dann nur unscharf und verschwommen hervor. Jedenfalls spielt er bei weitem nicht die Rolle wie in der babylonischen Religion. Wegen der Vermengung zeitlich und örtlich verschieden entwickelter religiöser Vorstellungen und Bräuche bei den alten Ägyptern ist es freilich heute schwer, einen klaren Einblick in den wirklichen Sachverhalt zu gewinnen und sich ein Urteil darüber zu bilden, was nun wirklich galt und was nicht galt.

In dem «Kleinen Wörterbuch der Ägyptologie» von Helck-Otto, 1956, fehlt das Stichwort Schicksal überhaupt, ebenso im Register zu A. Erman, Die Religion der Ägypter, 1934. Unter «Schicksal der Seligen» versteht Erman (S. 229–231) nur den Zustand oder das Ergehen nach dem Tode ohne jeden Gedanken an Prädestination oder Determinismus. Auch H. Brunner[51] lehnt es

---

[49] Zwiegespräch zwischen Herrn und Knecht, E. Ebeling, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion II 1919, 53f. 59f (Abschnitt XI und XII, auch etwa IX).

[50] Von der babylonischen Religion nicht ganz unbeeinflußt scheint die Religion der Hethiter zu sein. Auch bei ihnen spielen Mantik und Magie ihre Rolle. Auch sie kennen die Tagwählerei und unterscheiden selbst für die Abwicklung des Totenrituals günstige und ungünstige Tage (vgl. H. Otten, Hethitische Totenrituale, Berlin 1958, 26f, 23; 28f, 4. 23. 26; 64f, 33; 78f, 44; dazu 14; 128). Natürlich glauben auch sie, daß die Götter das menschliche Schicksal leiten und nach deren Willen alles Geschehen abrollt. (A. Goetze, Kulturgeschichte des Alten Orients III/1: Kleinasien[2] 1957, 147.) Aber von unabänderlichem Fatum, Schicksalstafeln und ähnlichem Determinismus scheinen die bis jetzt bearbeiteten Texte nichts zu wissen.

[51] TLZ 79 (1954), 699 Anm. 3; ders., Altägyptische Erziehung, 1957, 113 (mit Anm. 23) 156; es geht dort um die Erziehung minderbegabter, unbelehrbarer Menschen, nicht um den Gedanken, daß es neben der göttlichen Allmacht etwa

ab, aus der Weisheitslehre des Ptahhotep einen absoluten Prädestinationsglauben herauszulesen. Ein Schicksal als selbständig wirkende Macht neben oder gar über den Göttern, auf Schicksalstafeln geschrieben oder aus den Sternen zu lesen und von ihnen mitbestimmt, kannte man in Ägypten augenscheinlich nicht. Einziges Beispiel für einen gewissen Fatalismus bietet die Erzählung von dem «verwünschten Prinzen», überliefert etwa aus der Zeit Ramses II. (13. Jahrhundert) [52], dem die Göttinnen (Hathoren) bei der Geburt das Schicksal bestimmen oder wenigstens ankündigen, daß er durch das Krokodil, die Schlange oder den Hund sterben werde, was dann, wie der nicht ganz erhaltene Text wenigstens vermuten läßt, auch wirklich eintrifft. Sonst ist vom Schicksal bestimmt höchstens die Lebens*dauer* (nach einem Gedicht auf Theben und seinen Gott, geschrieben am Anfang der 19. Dynastie, um 1300), aber eine solche Bestimmung gilt nicht als unabänderlich. Der Gott «verlängert das Leben und vermindert es und gibt dem, den er liebt, mehr, als ihm bestimmt ist» [53]. Entscheidend ist also doch der Wille der Gottheit, nach altägyptischer wie nach später Auffassung ist sie es, die das Schicksal in Wirklichkeit in der Hand hält. «Das Schicksal und der Zufall, sie kommen. Gott ist es, der sie lenkt» [54], sagt man ausdrücklich wenigstens in der Spätzeit.

---

keine menschliche Freiheit gebe. Von extremen Ausnahmefällen abgesehen sind Fleiß und Anstrengung des Zöglings für den Erfolg entscheidend. An einen gänzlich Unbegabten soll der Lehrer oder Erzieher freilich keine unnütze Mühe verschwenden, man soll ihn vielmehr von Amt und Würden fernhalten und ihn in eine dienende Stellung verweisen. Vgl. Nötscher, BBB 10, 180, Anm. 48.

52 A. Erman, Die Literatur der Ägypter, 1923, 210ff.

53 Ebd. 368. Auch nach dem Papyrus Insinger (Ptolemäerzeit) hat der Gott Thot wohl eine Lebenszeit von hundert Jahren «für den Gottesfürchtigen aufgeschrieben», aber «nur einer unter Millionen, die Gott segnet, erlebt sie, wenn das Schicksal gnädig ist» (H. Brunner, Erziehung, 186f). Das will aber nur sagen: Es ist eine besondere Gnade, wenn einer das von Gott allgemein festgesetzte ägyptische Höchstalter von hundert Jahren erreicht; es hängt jedoch nicht von einem unabänderlichen Fatum ab.

54 Papyrus Insinger, s. H. Bonnet, Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte, 680/81. Die Stelle bezieht sich auf den Erziehungserfolg. Dieser ist auch von «Herz» und Charakter, von Vernunft und gutem Willen beim Zögling abhängig. Dies sind freilich Gottesgaben. Aber der Bequeme wird gewarnt, sich auf das Schicksal oder auf seine andersartige oder gar mangelnde Begabung hinauszureden: «Hüte dich davor, zu sagen: ‹Jedermann ist doch entsprechend seinen Anlagen; wissend oder unwissend, das ist dasselbe. Schicksal und Glück sind dem Charakter eingraviert mit der Schrift des Gottes selbst› » (Weisheitslehre einer Hs aus dem Neuen Reich, H. Brunner, Erziehung, 178f, dazu 116f). Es ist also nicht zulässig, ohne weiteres das Schicksal für Mißerfolge verantwortlich zu machen. Daß «die Glücksgöttin eines Schreibers auf seiner Schulter ist am Tage seiner Geburt» (Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf [Mittleres Reich]. H. Brunner, Erziehung, 160e, dazu 114), heißt wohl auch nur, daß sich die Glücksgöttin dem Menschen zugesellt in dem Augenblick, da er beginnt, Schreiber zu werden, nicht etwa, daß sie bereits bei der Geburt des Kindes seinen Lebensweg glückhaft bestimmt, indem sie ihm den Beamten-

Man kennt freilich auch eigene Schicksalsgottheiten. Deren Sache ist es aber weniger, ein fatum zu setzen; sie wirken vielmehr in ihrer Eigenschaft als Schöpfer- oder Schutzgottheiten auf die Gesaltung des menschlichen Lebens und Ergehens ein, wenn es sich nicht überhaupt lediglich um Schicksals*künder* handelt, wie möglicherweise schon bei den genannten Hathoren in der Erzählung vom «verwünschten Prinzen». Dafür kommen besonders die männlichen Ka's und die weiblichen Ḥemśūt [55] in Betracht, die (nach den Tempelbildern) das neugeborene Gotteskind oder den König warten. Als Schutzgöttinnen des Königs werden die Ḥemśūt schon in den Pyramidentexten genannt (Pyr. 396a); meist erscheinen sie in der Mehrzahl. Als Pflegerinnen und Wärterinnen des Königskindes mögen sie auch magische Kräfte betätigt haben. In der späteren Zeit gehört zu jedem männlichen Ka als Entsprechung eine weibliche Ḥemśet [56]. Daß man dem Schöpfer des Menschen, Chnum, und der «Gottesmutter» Neith auch Einfluß auf das Ergehen ihrer Geschöpfe zuschreibt, ist so nicht überraschend. So wird dann in einem ptolemäischen Hymnus Chnum «Herr des Geschickes» (oder: der Bestimmung) und Neith «Herrin des Aufziehens, bei der Leben und Tod stehen» [57]. Die «Schicksalsbestimmung» durch diese Schutzgottheiten steht aber bereits einigermaßen im Dienste der Vergeltung: Leben ist für den Friedfertigen, Tod für den Verbrecher in Aussicht genommen [58].

Auch der gewöhnlich als Schicksalsgott aufgefaßte Schai (manchmal auch appellativisch mit Artikel im Sinne von «Segen, Glück»)[59], der «Bestimmer», ist doch wesentlich «Segensmacht, der die Fülle spendet, aus der der Mensch lebt», und steht in enger Beziehung zu Thermutis, der Herrin der Ernte. Es geht also um Schutz, Fürsorge, Vergeltung. So konnten die Griechen in Schai ihren Agathodaimon wieder erkennen [60], nicht etwa die Moira oder

---

beruf zuweist. Als Beleg für den Prädestinationsglauben in Ägypten ist die Stelle sonach vorläufig kaum geeignet, wie Brunner richtig bemerkt. Wenigstens nach dem späten Papyrus Insinger (Brunner, ebd. 186 b, dazu 65) hat Thot auch «den Stock auf Erden gesetzt, um den Dummen damit zu unterweisen».

55 Wohl hmwś.wt zu lesen, darüber s. K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, 1928, 61/64. Über Ka's zuletzt U. Schweitzer, Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der Alten Ägypter, 1956 (Ägyptolog. Forschungen Heft 19).

56 Vgl. auch H. Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der Alten Ägypter, 1926 (^{2}1956), 70/72; ders., Der Götterglaube im Alten Ägypten, 1941 (unveränderter Abdruck mit 21 Seiten Ergänzungen 1955), 103, Anm. 5, 294.

57 Kees, Der Götterglaube, 440.

58 Ebd. 294.

59 Gräzisiert Psais, bei Helck-Otto und Erman, Religion der Ägypter, gar nicht erwähnt; s. Bonnet, Reallexikon, 671/74.

60 Kees, Der Götterglaube, 57.

Ananke. Er hat die Gestalt eines Mannes; in späterer Zeit hat man ihn aber auch als Schlange gedacht, die nach ägyptischem Glauben Schutz und Nahrung spendet[61]. Wenn er auch schon bei der Geburt den Tod bestimmt und seine Gaben nicht immer in gleicher Weise verteilt, so geschieht das doch nicht schicksalsmäßig mit Laune und Willkür, sondern eher im Dienste einer gerechten Vergeltung[62]. Jeder Mensch hat schließlich sein besonderes Schicksal und damit auch seinen besonderen Schai (ähnlich wie seinen Ka). Er ist eben in seinem Dasein und Ergehen dem göttlichen Willen, aber auch dem göttlichen Schutz, unterstellt.

In ähnlich uneigentlichem Sinne macht man dithyrambisch-überschwenglich auch den König gelegentlich zum Schicksalsbestimmer und nennt ihn selbst das «Schicksal, das Leben spendet»[63]. Wohl und Wehe der Untertanen ist eben weitgehend von ihm abhängig, und er nimmt zudem eine Mittlerstellung oder gar Mittelstellung zwischen Gottheit und Volk ein.

Wieweit im übrigen der Einfluß der Götter etwa schon bei der Geburt auf das Schicksal der Menschen reicht, darüber herrscht wie sonst so vor allem in der ägyptischen Religion viel Unklarheit. Besonders ist die «astrale Komponente» (neben der «menschlichen»), wie sie G. Thausing[64] für die ägyptische Religion glaubhaft machen will, sehr fraglich. Man weiß in Wirklichkeit von einer solchen doch eigentlich nichts. Die geistreichen Ausführungen der Verfasserin, die bei einem sehr weit gefaßten Schicksalsbegriff mit Hilfe von Kombinationen und unter Heranziehung abseits liegender Parallelen bezüglich des Schicksalsglaubens zu bestimmter lautenden Resultaten kommt, vermögen doch nicht in allem zu überzeugen und haben, soweit ich sehe, die Zustimmung ihrer Fachgenossen nicht gefunden.

Daß der Name des Königs, sogar von den Göttern, aufgeschrieben wird, hat mit Schicksalsbestimmung nichts zu tun. Wenn die Götter, die «Herrin der Schrift», die «Beherrscherin des Bücherhauses» Seschat, der Schreibergott Thot und der Gott Atum vom Tempel in Heliopolis den Namen des Herrschers auf die Blätter des «ehrwürdigen Baumes» schreiben, der in der «großen Halle» von Heliopolis stand[65], so geschieht dies, um den Namen und das Ge-

---

61 Bonnet, Reallexikon, 674a.

62 Ebd. 673a.

63 Vgl. H. Kees, Ägypten, in: Handbuch der Altertumswissenschaft III 1 (1933), 178 mit Anm. 7.

64 Der ägyptische Schicksalsbegriff, in: Mitteil. des deutschen Instituts f. ägypt. Altertumskunde in Kairo 8 (1939), 46–70; dagegen Bonnet, Reallexikon, 681a.

65 Darstellung im Ramesseum in Theben (19. Dynastie), s. Erman-Ranke,

dächtnis seiner Taten der Nachwelt zu erhalten. Daß der Baum der Lebensbaum sei und der Name des Königs darauf geschrieben werde, um «ihm das ewige Leben zu verleihen», ist unbegründete Ausdeutung Gressmanns[66]. Den «Namen lebendig machen» heißt auch sonst im Ägyptischen einfach nur den Nachruhm sichern.

C. Ugarit

In Ugarit ist der Schicksalsgedanke, soweit die bis jetzt bekannt gewordenen Texte erkennen lassen, von geringer Bedeutung.

Als Schicksal scheint man hier nur das zu betrachten, «was nachher kommt» *uḫry(t)*, d. i. den sicheren Tod, die Gewißheit, daß man sterben muß. Das ist offenbar der Sinn von 2 Aqht 6, 35 f[67]: «Der Mann, was erreicht er als sein Schicksal, was erreicht der Mann als seine Bestimmung?» Auch 1 Aqht 155. 162. 169 wird dasselbe gemeint sein[68]: «Er (Dan'il) bereitet das Schicksal.» An einer weiteren Stelle[69], an der *uḫry* vorkommt, ist eine sichere Erklärung nicht möglich, weil von dem Text immer fast nur die linke Hälfte der Zeilen erhalten ist. Mit einer selbständig waltenden Schicksalsmacht scheint man nicht gerechnet zu haben.

D. Qumrân

Für Qumrân mit dem streng monotheistischen Gottesglauben kommt Schicksal im absoluten Sinne kaum in Frage. Mit einem Fatum neben oder über Gott hat man dort nicht gerechnet. Aber das Problem *göttliche* Vorherbestimmung (Prädestination) und persönliche Verantwortung auf Grund freier Willensentscheidung bestand tatsächlich der Sache nach, wenn auch die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis in den Texten selbst nicht ausdrücklich gestellt ist. Es muß versucht werden, aus einzelnen gelegentlichen Bemerkungen zu erschließen, wie man in Qumrân darüber gedacht hat, oder welche Auffassung darüber dem Leben und Verhalten der Gemeinde zugrunde liegt. Bereits vor einigen Jahren habe ich dazu einiges gesagt[70]; inzwischen hat J. Licht

---

Ägypten und ägyptisches Leben, 1923, 397, Abb. 111; danach auch H. Gressmann, Bilder zum AT 2, Nr. 101.

66 Ebd. 34f.

67 *mt uḫryt mh yqḥ mh yqḥ mt aṯryt*, C. Gordon, Manual 3 p. 183; E. M. Good, JBL 77 (1958), 73.

68 Dreimal derselbe Ausdruck *uḫry*, Gordon, Manual 3 p. 181; ders., Ugaritic Literature 98f übersetzt: He prepared Destiny the staff of his hand.

69 Gordon, Manual nr. 75 II 28. In dem neuen Band von Ch. Virolleaud, Le Palais Royal d'Ugarit II: Textes ... Alphabétiques 1957 findet sich *uḫry(t)* überhaupt nicht.

70 Zur theologischen Terminologie der Qumrân-Texte, 1956, 174–81.

mehrfach zur Frage Stellung genommen [71]. Besonders in seiner Abhandlung über den «Begriff der Freiwilligkeit in den Schriften vom Toten Meer» geht es ihm um die Frage: «Wie verträgt sich die Überzeugung von der Willensfreiheit des Menschen mit der Lehre von der Vorherbestimmung, die wenigstens in der Theorie dazu führt, die Willensfreiheit aufzuheben?» (S. 81). Er warnt mit Recht davor, daß man die eigenen Gedanken und Auffassungen von heute in den alten Schriften wiederzufinden suche oder sie gar eintrage, und verlangt vielmehr, daß man in deren Gedankenwelt eindringe, gibt jedoch zu, daß die bis jetzt bekannten Texte von Qumrân keine klare und direkte Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Prädestination und Willensfreiheit geben und daß eine solche vielleicht überhaupt nicht gegeben werden kann [72]. Beides steht auf den ersten Blick unvermittelt nebeneinander. Vielleicht ist sogar die gedankliche Schwierigkeit, einen Ausgleich in diesem Dilemma zwischen der alles bestimmenden göttlichen Allmacht und der freien menschlichen Entscheidung zu finden, in Qumrân gar nicht in der Weise empfunden worden, wie es bei uns heute der Fall ist. Aussagen über das eine klingen ebenso bestimmt wie über das andere. Die Leute von Qumrân waren eben nicht Philosophen oder Systematiker, sondern betätigten eine praktische Askese.

Freier Wille

Die grundlegende, hervorragendste und entscheidende Bekundung des freien Willens ist, worauf auch Licht hinweist, der Beitritt und die Zugehörigkeit zur Genossenschaft. Die Mitgliedschaft beruht auf freiem Willensentschluß des Einzelnen, und ist nicht von Geburt oder anderen Gegebenheiten abhängig. Der Beitretende ist מתנדב 1QS 6, 13f und die Mitglieder heißen für die ganze Zeit ihrer Zugehörigkeit, für immer, kurzweg מתנדבים, d. i. «Leute, die entschlossen sind, sich von allem Bösen abzukehren und an allem festzuhalten, was er (Gott) nach seinem Willen befohlen hat» 1QS 5, 1. 6. 8. 10. 21f, auch 1QpMich 10. 7 [73]. Die Nifal-

---

[71] J. Licht, Der Begriff der Freiwilligkeit (*ndbh*) in den Schriften der Gemeinde aus der Wüste Juda: Studies in the Dead Sea Scrolls (in memoriam E. L. Sukenik), ed. J. Liver, Jerusalem 1957, 77–84 (neuhebräisch). – Ders., The Doctrine of the Thanksgiving Scroll: Israel Exploration Journal 6 (1956), 1–13. 89–101 (englisch). – Ders., The Thanksgiving Scroll (Text, Introduction, Commentary and Glossary), Jerusalem 1957 (neuhebräisch), in der Einleitung u. ö. in den Anmerkungen.

[72] Freiwilligkeit, 77f.

[73] Ed. Qumrân Cave I pl. XV nr. 14, p. 78. Dagegen ist die Ergänzung *mtndbjm* nr. 31 I 1 ganz unsicher.

Form von *ndb* steht 1QS 1, 7. 11 ohne Bedeutungsunterschied im gleichen Sinne. Möglicherweise bezieht sich die Prüfung bei der Aufnahme der Novizen auch auf diesen freien Willensentschluß, wenn als Gegenstand der Prüfung 1QS 6, 14 ausdrücklich auch nur *śkl* und *mʿśjm* des Kandidaten genannt werden. Durch *ndb* kommt jedenfalls zum Ausdruck, daß der Einzelne vollkommen frei ist, als Mitglied beizutreten oder nicht beizutreten; der Beitritt ist ein Akt des freien Willens. Aber auch innerhalb der Genossenschaft, wenn der Beigetretene nunmehr durch die Pflichten der Regel gebunden ist, soll er bereitwillig, freiwillig *yrṣh bndbh* Gefallen haben, d. i. einverstanden sein mit allem, was geschieht 1QS 9, 24 (und an etwas anderem als dem Willen Gottes soll er nicht Gefallen haben)[74]. Hier bedeutet *ndbh* also, daß er mit bereitwilliger *Hingabe*, nicht (nur) aus Zwang seine Pflicht tut. Aus 1QH 14, 24 ist nichts zu entnehmen, da die Ergänzung des zerstörten Kontextes um *bndbt* völlig unsicher ist[75]. Deutlicher ist 14, 26, wo nach dem vollständigeren Text 15, 10 wenn nicht ergänzt, so doch erklärt werden kann: «Ich liebe dich (Gott) mit *Hingabe* und mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele»[76]. Hier ist die Anlehnung an Dt 6, 5 nicht zu verkennen. Um aber die Freiwilligkeit noch mehr zu betonen, ist hier *bndbh* an die Stelle des biblischen *mᵉʾōdᵉkā* «mit all deiner Kraft» gesetzt.

Auch die Teilnehmer am zukünftigen (eschatologischen?) Kampfe der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis, die vollkommen sein müssen an Körper und Geist, werden als «Kriegsfreiwillige» bezeichnet 1QM 7, 5 *ʾnšj ndbt mlhmh* und als Leute «mit hingebendem Mut» 1QM 10, 6 *ndjbj lb*[77]. Dagegen handelt es sich 1QS 9, 5 nur um ein freiwilliges Opfer *ndb*, als das allerdings, wenn es Gott wohlgefällig sein soll, nur ein vollkommener Wandel gilt. An einigen Stellen bedeutet *ndjbjm* Edle oder Fürsten 1Q nr 25 I 7, 1QSb 3, 27, was dann mit freiem Willen (wohl) wenig mehr zu tun hat.

---

74 Wernberg-Möller, The Manual of Discipline z. St., nimmt allerdings, wie es scheint, *Gott* als Subjekt zu *jrṣh* an und übersetzt: *he will be accepted as a free will offering*, was weniger wahrscheinlich ist.

75 Licht und Dupont-Sommer, Semitica VII (1957), z. St. ergänzen in sehr verschiedener Weise.

76 *bndbh wbkwl lb wbkwl npš.* In 1QH 15, 10 beginnt mit dem folgenden Verbum *brrtj* wohl ein neuer Satz; es mit J. Licht zu *bhrtj* abzuändern («ich habe erwählt») ist kaum berechtigt, zumal der Zusammenhang des in 15, 10 erhaltenen Satzes nach oben und unten fehlt bzw. zerstört ist. In Hos 14,5 wird von *Gott* gesagt, daß er die Reumütigen mit Hingabe liebt אהבם נדבה (d. i. von Herzen) und ihren Abfall heilt.

77 Dazu s. J. Carmignac, La règle de la Guerre 1958, p. 142.

Wählen

Die Überzeugung von der Möglichkeit der freien Willensentscheidung findet ihren Ausdruck in der Redeweise vom Erwählen des Weges. Die Mitglieder der Genossenschaft heißen kurzweg die *bwhrj drk* «die den (rechten) Weg wählen» oder «gewählt haben» 1QS 9, 17f, und der fromme Verfasser (und Beter) der Hymnen versichert: «Ich habe es erwählt, meine Hände rein zu erhalten nach deinem (Gottes) Willen[78], und die Seele deines Knechtes verabscheut jede böse Tat», freilich um sogleich fortzufahren: «Ich weiß, daß niemand gerecht ist ohne dich» (oder: «außer Dir») 1QH 16, 10, und unmittelbar vorher steht zu lesen (9f): «Dir (Gott) kommt die Gerechtigkeit zu, denn du hast al[l dies?] getan, und ich weiß, daß du den gerechten Geist verzeichnet (= zugeteilt?) hast» *ršmth.* Auch die Gottlosen treffen ihre Wahl, «die auf nicht gutem Wege wandeln, die deinen Bund verwerfen, deren Seele [deine Wahrheit?] verabscheut, die nicht wollen, was du befiehlst, und erwählen *jbḥrw*[79], was du hassest» 1QH 15, 18f. Aber auch hier folgt sogleich, daß Gott seine Pläne mit ihnen hat oder von vornherein gehabt hat (19b): «Denn du hast sie ge[mäß den Geheimnissen deiner Weisheit?] dazu bestimmt *hkjnwtm,* an ihnen gewaltige Gerichte zu halten vor den Augen all deiner Geschöpfe.» Die Verstocktheit oder Widerspenstigkeit seines Herzens «wählt» der Mensch *bḥr bšrjrwt lbw* Dam 9, 18 (8, 8; 19, 20), ja selbst, wie es nach dem stark zerstörten Text 1Q nr 22 I 7 scheint, die Scheusale (Götzen) der Heiden. Es kommt ihm also selbst die Wahl zwischen Gut und Böse zu, ja der Fromme rafft sich dazu auf, im Vertrauen auf Gottes Güte und Gnade die Züchtigungen zu erwählen, d. i. ein strafendes Urteil von Gott anzunehmen und damit zufrieden zu sein: «Ich kenne deine Treue und nehme mein Urteil an *`bhrh bmšpṭj,* mit meinen Schlägen bin ich zufrieden, denn ich verlasse mich auf deine Gnade» 1QH 9, 10.

Wenn der Mensch nun auch die Möglichkeit hat, sich für das Böse zu entscheiden, so sollte er es doch nicht; es ist nicht das Richtige. Seine moralische Pflicht wäre es, das zu wählen, was Gott will und als richtig festsetzt: «Ich will wählen (= annehmen), was er mich lehrt, und will zufrieden sein mit dem, was er für mich (als Recht) bestimmt» 1QS 10, 12f[80]. Der Fromme vertraut darauf,

---

[78] [ואני בחרתי להבר כפי כרצונ]ך. In 1QH 15, 10 steht *brrtj,* das nicht in *bḥrtj* zu ändern sein wird, vgl. oben Anm. 76.

[79] Vgl. 1QH 14, 10 (ergänzt nach 1QS I 4, unten Anm. 81); vgl. etwa Röm 9.

[80] אבחרה באשר יורני (so statt ה)
וארצה כאשר ישופטני

daß Gott das Rechte mit ihm tut, und will sich ihm nicht widersetzen, auch wenn es schmerzlich ist. Er versichert, daß er selbst seine Hände reinhalten oder reinigen will, bekennt und hofft aber zugleich, daß Gott es ist, der ihn reinigt «durch seinen heiligen Geist» 1QH 16, 10. 12. Der Mensch kann also wählen, aber in letzter Linie hat Gott die Wahl für ihn schon getroffen und ihm (durch das Gesetz) gezeigt, was er wählen soll. Er soll wählen und tun, was Gott will. Die Aufgabe der Bundesmitglieder ist es, «zu tun, was gut und recht ist vor Gott, wie er es befohlen hat durch Moses und seine Knechte, die Propheten. Er soll alles lieben, was er (Gott) erwählt hat *bḥr* und alles hassen (= ablehnen, vermeiden), was er (Gott) verworfen hat» 1QS I 2–4[81].

Daß der Mensch nun das Rechte wählt (und tut), ist bereits auch schon Gnade und, wenn man will, Vorherbestimmung, wie es auch bereits Gnade ist, daß jemand sich zur Mitgliedschaft bei der Genossenschaft entschließt.

Neben dem Gedanken, daß der Mensch zu wählen hat, steht sonach der andere, daß Gott schon vor ihm und für ihn gewählt hat, ja der Mensch selbst ist von Gott erwählt. Wen und was Gott erwählt, ist sogar das in erster Linie Maßgebliche.

Es ist bekannt, daß der Gedanke der Erwählung durch Gott alttestamentlich ist. Im AT ist Gegenstand der Erwählung das Volk Israel als Ganzes, als Kollektivum[82]. Sie wird bezeichnet mit *bḥr* Dt 7, 6f; 14, 2; Is 41, 8f u. ö. und auch mit *jdᶜ* Am 3, 2, vgl. Jer 1, 5. Gott hat Israel aus allen Völkern erwählt. Auch die aus dem Exil Heimgekehrten sind noch (oder wieder) Gottes Erwählte Is 65, 9. 15. 22; Ps 106, 5. Daneben gibt es auch schon nach dem AT *einzelne* Erwählte wie Abraham Gn 18, 19, Moses Ps 106, 23, Aaron Ps 105, 26, David Ps 89, 4. 20, den König 1 Sm 10, 24, Serubbabel Hag 2, 23, den Ebed-Jahwe Is 49, 7 und auch Jeremias Jer 1, 5 u. a. Diese Einzelnen sind allerdings nicht irgendwelche Personen, sondern Männer, die mit einer besonderen religiösen Aufgabe betraut sind. In Qumrân ist der Glaube an die göttliche Erwählung *Israels* bewußt übernommen und dazu deren gnadenhafter Charakter noch besonders betont: «Du erwählst dir ein Volk zur Zeit deiner Gnade, denn du gedachtest deines Bundes» 1Q nr 34 bis 3 II 5[83]. Gleichviel, ob die in der Vergangenheit erfolgte Erwählung schon jetzt Geltung hat oder erst in der Zukunft wirksam werden soll, man hält sich in Qumrân selbst für das erwählte Israel, man betrachtet sich selbst

81 Danach ist 1QH 14, 10f zu ergänzen, nur daß hier *wählen* und *verwerfen* vom Menschen, *lieben* und *hassen* von Gott ausgesagt ist.

82 Vgl. F. Nötscher, Zur theol. Terminologie, 174f.

83 Qumrân Cave I p. 154.

als Gegenstand und Nutznießer der Erwählung, die Qumrânleute sind selbst, und zwar jeder Einzelne für sich, Erwählte. Sie bezeichnen sich oder lassen sich bezeichnen als Erwählte Gottes בחירי אל 1QpHab 10, 13 (wohl auch 5, 4 und 9, 12 so zu ergänzen), als aus den Menschen Erwählte בחירי אדם 1QS 11, 16, als erwählte Gerechte בחירי צדק 1QH 2, 13 und als aus Gnade Erwählte בחירי רצון 1QS 8, 6, schließlich als für die (End- oder Prüfungs-) Zeit Erwählte בחירי עת 1QS 9, 14 und kurz als Gemeinde seiner (Gottes) Erwählten עדת בחירו oder auch als Erwählte Israels בחירי ישראל[84]. Ohne daß der biblische Gedanke von Israel als dem Volk der Erwählung aufgegeben ist, denkt man sich diese in Qumrân jetzt doch auch individuell und bezieht sie auf die einzelnen frommen Mitglieder. Diese Erwählung schließt aber eine gewisse religiöse Qualifikation des damit Beglückten schon in sich.

Erwählte Gottes sind Leute, an denen Gott Gefallen hat 1QSb III 2 1QpMich 8–10, 7f; 1QH 2, 13; 14, 15; 15, 23 u. ö. Das dafür gebrauchte Verbum *bḥr* steht sonst auch absolut vom göttlichen Willen oder Wohlgefallen als Gegensatz zu *m`s*, wie bereits 1QS I 4 und weiter ähnlich 1QSb III 25 («sie wandeln, wie Gott es will» *bḥr*). Zu den Erwählten Gottes gehören vor allem die Sadokiden, die Priester, als die leitenden Mitglieder der Gemeinde 1QSb III 22f vgl. IV 22; aber auch die «Gottesfürchtigen» überhaupt hat Gott aus-

---

84 Vgl. 86, 88. Unter «Erwählten des Himmels» sind wohl die himmlischen Mitstreiter der auf Erden kämpfenden Krieger zu verstehen 1QM 12, 5. Im NT gelten die Christen als von Gott Erwählte, Heilige und Geliebte ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἀγαπημένοι Kol 3, 12. M. Delcor, Revue de Qumrân I (1958), 91. 100 s. verweist auf zwei Stellen in den apokryphen syrischen Psalmen (III 37f; V 3), wo Israel oder das Haus Jakob bzw. der einzelne Fromme (nebeneinander) als Erwählter Gottes בחיר bzw. גביה bezeichnet wird, vgl. M. Noth, ZAW 48 (1930), 7f. Bei E. Beaucamp, La Sagesse et le Destin des Élus, Paris 1957 (Sous la Main de Dieu II) geht es nicht um die Frage: Schicksal oder Freiheit. – Wohl ganz anderer Art ist die (gegenseitige) Erwählung zwischen Gott und König, die S. Morenz (Sino-Japonica, Festschrift f. A. Wedemeyer, Leipzig 1956, 119–137) für manche Epochen der ägyptischen Geschichte nachweisen will. Sie soll darin bestehen, daß der König einen bestimmten Gott (meist Amun, seltener Osiris) «mehr als alle Götter» liebt, während umgekehrt, besonders in der 18.–20. Dynastie, eine Gottheit einen bestimmten König mehr liebt als alle (anderen) Könige (S. 122–127). Das bedeutet doch wohl nur den Ausdruck persönlicher Affektion, soweit es nicht bloße Phraseologie ist, keineswegs eine grundsätzliche Entscheidung mit exklusiver Wirkung. Mit dieser Redensart sollen weder andere Könige von der göttlichen Liebe noch andere Götter von der königlichen Verehrung ausgeschlossen werden. Es ist ja bemerkenswert, daß in dieser «Erwählungsformel» im Zusammenhang mit bestimmten Denkmälern oder Bauwerken meist *der* Gott genannt wird, dem das errichtete Werk gilt, bei dem der erwählte oder erwählende König als Bauherr auftritt. Daß die Erwählung des Königs durch die Gottheit, besonders in der 18. Dynastie, die herabgeminderte religiöse und mystische Substanz des ägyptischen Königtums einigermaßen ersetzen sollte (Morenz 134), mag in dieser eingeschränkten Form vielleicht zutreffen. Aber auch gerade dadurch würde sich diese gegenseitige «Erwählung» von dem Erwählungsgedanken in Bibel und Qumrân sehr unterscheiden.

erwählt zum ewigen Bund 1QSb I 2 *jbḥr bm lbrjt ʿwlm*. Der Verfasser der Hymnen glaubt, daß kein Besitz der «Wahrheit», wie sie in der Gemeinde gepflegt wird, gleichkommt, und daß Gott die Mitglieder erwählt hat aus allen, daß sie ihm für immer dienen 1QH 15, 23f *bm bḥrth mkwl wlʿd hm jšrtwk*. Die unmittelbar vorhergehende Bemerkung: «Bei dir (Gott) steht der Weg jedes Lebenden» (d. i. er ist von dir abhängig) 22, scheint anzudeuten, wie weit der Kreis gezogen ist, aus dem die Erwählten stammen. In dem Midrasch zu Ps 37[85] bilden «die Gemeinde seiner (Gottes) Erwählten[86] diejenigen, die seinen Willen tun» 4QpPs 37 I 5 (Erklärung zu Ps 37, 9[b]: «die auf Jahwe hoffen»). Daß diese «Gemeinde seiner Erwählten» in dem gleichen Midrasch (II 5) zugleich als Häupter und Fürsten (ršjm! wśrjm) bezeichnet werden[87], wird nur als hymnische Hyperbel und nicht im Sinne einer wirklichen Rangstufe zu verstehen sein. Auch 1Q nr 37, 1, 3 und in dem Midrasch zu Ps 2 werden die «Erwählten Israels» *bḥjrj jśrʾl*[88] wohl von Gott Erwählte sein, welche die Prüfung in der «Bedrängnis» der «Endzeit» bestehen und vielleicht gerade wegen des Bestehens dieser Prüfung oder für dieselbe auserwählt sind, vgl. Dam 6, 2 [4, 3f].

Die Erwählung erfolgt auf Grund göttlichen Vorauswissens, vgl. 1QH 1, 19. 28; 1QS 3, 15f. Von Urzeit her sind die einen von Gott erwählt, die anderen, die Frevler, sind nicht erwählt: (Die mit widerspenstigem Wandel, die Gesetzesverächter) hat Gott «nicht erwählt von Uranfang an, und bevor sie gegründet (= geschaffen) wurden, kannte er ihre Werke und verabscheut die Geschlechter ihres Kreises» Dam 2, 6f [7f][89]. Dem einzelnen ist von vorherein von Gott das Los geworfen, ob er zu den Lehrlingen Gottes gehört Dam 9, 31 [20, 4][90] oder ob er der nichtsnutzigen Rotte zugesellt ist 1QH 7, 34[91]. Es ist also Gnade, gnädiges Schicksal von Gott zugeteilt, könnte man sagen, nicht Verdienst, daß man gut und nicht schlecht ist. Nicht jeder erlangt diese Gnade, zu den Guten zu gehören, sondern eben nur, wer von Gott dazu vorherbestimmt ist[92].

---

85 J. M. Allegro, PEQ 1954, 69–75; derselbe, JBL 75 (1956), 94f; der Text zum großen Teil auch bei J. Licht, The Thanksgiving Scroll p. 243 abgedruckt.

86 Beabsichtigt ist wohl das Pluralsuffix, nicht der Singular «sein Erwählter», auch II 5. (und 16), ebenso 4Q p Isa[d] frgt 1, 3 (JBL 77 [1958] 220), auch 1Q p Hab 5, 4; 9, 12.

87 Statt des masoretischen *ʾojebē* «Feinde» Ps 37, 20 b steht im Midrasch im angeführten Psalmtext *ʾwhbj* «Freunde (Jahwes)».

88 Allegro, JBL 75 (1956), p. 95 und jetzt 77 (1958), 354 I 19; Sadokiden, wie etwa Dam 4, 3, sind hier kaum gemeint.

89 לא בחר אל בהם מקדם עולם ובטרם נוסדו ידע את מעשיהם
(nicht: ויתעב את דורות סדם (כדם

90 לא נפל גורלו בתוך למודי אל

91 לא הפלתה גורלי בעדת שו

92 Vgl. J. Licht, Freiwilligkeit, 89; s. unten «Vorauswissen».

Nirgends ist gesagt, daß sie *allen* offensteht, wie es nach der christlichen Lehre der Fall ist; es ist allerdings auch nirgends ausdrücklich bestritten. Jedenfalls sind alle Bundes- oder Sektenmitglieder Erwählte oder Söhne der göttlichen Gnade *bnj – bḥjrj* rṣwnw 1QS 8, 6; vgl. 11, 16; 1QH 4, 33f; vgl. 11, 9. Nichterwähltsein ist noch nicht ohne weiteres Fluch, wie auch J. Licht zugibt[93], ist aber Nichtteilhaben an der göttlichen Gunst. Den Nichterwählten ist eben das Los, zu den Lehrlingen Gottes zu gehören, nicht zugefallen Dam 9, 31; 20, 4, und es ist reine Gnade, wenn einer sagen kann: Du (Gott) hast mich nicht durch das Los unter die Nichtsnutzigen eingereiht 1QH 7, 34 (s. Anm. 90 und 91). Die Erbarmungen Gottes gelten allen Söhnen seiner Gnade und – das ist offenbar der Sinn – nur diesen 1QH 11, 9[94]. Sie (und nur sie) hat er «vom Mutterschoß an für die Zeit der Gnade bestimmt» 1QH 15, 15[95]. Die Erwählung ist somit die erste Gnade, die der damit Beschenkte ohne Verdienst in der Vergangenheit empfangen hat, weitere hat er in der Gegenwart und in der Zukunft zu erwarten. Er ist dafür vorgesehen. *Rāṣōn* Gottes tritt dabei in ihrer doppelten Bedeutung an den Menschen heran: als unerforschlicher und unergründlicher Wille Gottes, dessen Forderungen der Erwählte zu entsprechen hat, und als göttliches Wohlgefallen, als Gunst und Gnade, die er empfängt, ohne darauf Anspruch zu haben.

Das Mitglied der Gemeinde wählt also frei, fühlt sich aber doch als Erwählter. Wie er sich entscheidet, wie er selbst wählt, das ist eben auch vorherbestimmt, ist sein ihm gnädig zugefallenes Los. Wäre ihm dies nicht zugefallen, wäre es nicht so vorherbestimmt, würde er nicht so wählen[96].

---

[93] The Thanksgiving Scroll p. 149 zu 1QH 9, 36.

[94] ורחמיכה לכול בני רצונכה

[95] הכינותו למועד רצון; vgl. Is 49, 8; 61, 2.

[96] Insofern kann man mit einigem Recht (mit D. Flusser, Studia Hierosolymitana IV [1958] 223 n. 29) sagen, daß nach dem Glauben von Qumrân, obwohl darüber bis jetzt klare Definitionen fehlen, eine Erwählung stattfinden kann a) vor Erschaffung der Welt, b) bei der Geburt, c) beim Eintritt in die Sekte; es ist aber im Auge zu behalten, daß durch keine derselben dem Erwählten die eigene persönliche Entscheidung ganz erspart wird. Bei קריאי אל (nach Nm 16, 2 wohl so, nicht קרואי zu lesen) als Aufschrift auf den «Trompeten für die Einberufung (oder für das militärische Aufgebot) der Gemeinde» מקרא העדה 1QM 3, 2 bzw. auf Feldzeichen 1QM 4, 10f handelt es sich lediglich um eine militärische oder gemeindeamtliche Bezeichnung. Diese «(von) Gott Berufenen» sind dieselben Gemeindevertreter oder Notabeln, die 1QM 2, 7; 1QSa 2, 2. 11. 13 (vgl. 1, 27) deutlicher (ebenfalls nach Nm 16, 2) אנשי [ה]שם קריאי מועד[ה] genannt werden; sie haben mit Familien- oder Sippenhäuptern zusammen die Krieger auszuwählen zum Kampf gegen alle Länder der Heiden 1QM 2, 7. Der Krieg ist, wie im AT, als heiliges Unternehmen Gottes Sache. Wie Jer 25, 29 ist es Gott selbst, der «das Schwert beruft gegen alle Heidenvölker und durch die Heiligen seines Volkes Gewaltiges vollbringt» 1QM 16, 1 vgl. Nm 24, 18. Wenn man im Dankgebet nach der Schlacht freudig bekennt,

Verwerfung

Allerdings kann die Erwählung auch wieder rückgängig gemacht oder aufgehoben werden, und zwar vonseiten Gottes und vonseiten des Menschen: vonseiten Gottes durch Verwerfung des Erwählten, vonseiten des Erwählten selbst durch Untreue oder Abfall. Das AT redet darüber klar. Die Erwählung bringt höhere Pflichten und größere Verantwortung, sie ist kein unverlierbares Privilegium, wer ihr nicht gerecht wird, kann von Gott verworfen werden: Saul wird verworfen 1 Sm 16, 1, das auserwählte Israel, auch Juda und Jerusalem werden verworfen Hos 9, 17; 4 Rg 23, 27, auch Jer 7, 29 (vgl. 14, 19); 33, 25, und zwar so gründlich, daß es einer neuen Erwählung bedarf Is 14, 1, wenn ihnen das künftige Heil zuteil werden soll. In den bis jetzt bekannten Qumrântexten findet sich der Gedanke, daß Gott die von ihm Erwählten, wohl das Volk oder die Priester, verwirft *m's*, weil er deren Bosheit und Frevel nicht will, nur einmal ausdrücklich ausgesprochen, nämlich in dem mutmaßlichen Gebet für den Versöhnungstag 1Q nr 34 bis 3 II 4f[97].

Bekehrung

Daß Abfall möglich ist, möglicherweise unter dem bösen Einfluß der Geister der Finsternis 1QS III 23f, daran ist auch in Qumrân kein Zweifel. Die Frage ist aber erhoben worden, ob Bekehrung möglich ist, ob also die Erwählung vom Einzelnen (Sünder) neu erworben oder wenigstens, wenn sie einmal verloren ist, wieder erreicht werden kann.

---

daß Gott die Strauchelnden zu wunderbaren Großtaten berufen hat 1QM 14, 5, so hat man dabei ebenfalls militärische Leistungen im Auge, zu denen Gott die Schwachen befähigt hat. – Etwas anderer Art jedoch sind die קריאי [ה]שם in der Damaskusschrift 2, 9 [11]; 6, 2 [4, 4] (der Ausdruck wohl den אנשי שם Nm 16, 2 [vgl. 1QM 2, 6; 3, 3f; 1QSa 2, 2. 8. 11. 13] äußerlich nachgebildet). Unter diesen «(von Gott) mit Namen Berufenen» sind in Dam nicht ausschließlich die Notabeln oder Gemeindevertreter zu verstehen, sondern die Gesamtheit der Gemeindemitglieder (vgl. J. Carmignac, La Règle de la Guerre p. 33 n. 66), unter denen die Priester bzw. Sadokiden als die «Erwählten Israels» allerdings eine hervorragende Stellung einnehmen. – Demgegenüber ist zu beachten, daß es Sap 19, 1 um die Bestrafung einer Schuld geht, die Gott vorher gekannt, aber nicht vorherbestimmt hat: Die Vernichtung im Schilfmeer durch den unbarmherzigen Zorn Gottes kommt über die Ägypter, weil Gott im voraus auch ihr zukünftiges Verhalten kannte προῄδει γὰρ αὐτῶν καὶ τὰ μέλλοντα. Das Verhängnis ἀνάγκη spielt dabei auch eine Rolle, aber es wird ausdrücklich als ἀξία (verdient) bezeichnet 19, 4 (s. dazu meinen Beitrag «Schicksal und Freiheit» in Festschrift des päpstl. Bibelinstituts 1959, 10). In ähnlichem Sinne erfolgt auch nach der Auffassung in Qumrân die Vergeltung auf Grund des Wissens Gottes um die Taten der Menschen für alle Ewigkeit 1QS IV 25f (dazu BBB 10, 180).

[97] In 1QS I 4 ist Gegenstand der Verwerfung durch Gott nur das Böse, das man nicht tun soll, das Gott nicht will. In 1QS II 25, III 5 ist *m's* die Weigerung der Unbußfertigen, in den Bund einzutreten bzw. ihre Pflichten zu erfüllen.

Im Alten Testament ist über die Möglichkeit der Bekehrung kein Zweifel gelassen, vgl. Ez 33, 11–20. In der Ausdeutung des Bildes vom Töpfer und Ton Jer 18, 1–12 wird darüber eine förmliche Theorie entwickelt und das Büchlein Jona zeigt dazu einen praktischen Fall zugleich für die Wirkung einer Bekehrung. Auch in der apokryphen Literatur, z. B. Jub. 5, 17 wird diese Möglichkeit festgehalten: «Über die Israeliten ist geschrieben und angeordnet: Wenn sie sich in Gerechtigkeit zu ihm (Gott) bekehren, so wird er all ihre Vergehen vergeben und all ihre Sünden verzeihen.» Freilich ist die Hoffnung auf Bekehrung nirgends sehr stark (Jer 18, 12), und auch das AT kennt Zustände, wo sie als reine Unmöglichkeit erscheint wie die Änderung der Hautfarbe beim Mohren oder der Farbe des Pantherfelles Jer 13, 23. Aber diese Unmöglichkeit wird hier nicht als schicksalhafte Vorherbestimmung, sondern als Folge langer sündiger Gewohnheit erklärt, die zur Verstocktheit geführt hat.

In Qumrân glaubt man: «Die Frevler hast du (Gott) geschaffen *br'th* für [die Zeit deines Zor]nes und von Mutterschoß an (Jer 1, 5; Is 46, 3; Ps 22, 11; 58, 4) hast du sie bestimmt *hqdštm* für den Tag des Mordens 1QH 15, 17 (teilweise nach Jer 12, 3) ... und du nimmst kein Lösegeld an für böse Taten, weil du ein Gott der Wahrheit bist» 15, 24f. Soll damit Bekehrung, etwa verbunden mit oder betätigt durch Gebet und gute Werke, als ein Bestechungsversuch an Gott beurteilt werden, der seinen von Anfang an schicksalhaft feststehenden Plan, die Frevler zu vernichten, nicht ändern kann oder wird, und ist Bekehrung also unmöglich oder wenigstens unwirksam?

Für die Beantwortung der Frage ist zu beachten, daß hier die biblische Phraseologie nachwirkt. Nach Ps 58, 4 «sind die Sünder abspenstig, vom Mutterschoß an gehen sie irre, vom Mutterleib an reden sie Lüge». Das will aber nur sagen, daß sie von jeher ans Sündigen gewohnt sind, nicht daß ihre Sündhaftigkeit Schicksal oder Zwang wäre. Die Aussage, daß man Gott kein Lösegeld geben kann, findet sich Ps 49, 8. Dort geht es aber um die Rettung vor dem leiblichen Tode, von dem man sich nicht loskaufen kann; er ist unvermeidlich und unentrinnbar, man kann ihm nicht entgehen. Mt 16, 26 ist der Sinn des Ausdrucks sublimiert[98], er wird hier auf das geistige Leben bezogen und bedeutet: die ganze Welt wäre kein Ersatz und kein Entgelt für das Heil der Seele und würde

---

[98] Vgl. Mc 8, 37; an der anderen Parallelstelle Lc 9, 26 fehlt «Lösegeld».

darum als Lösegeld für dieses nicht ausreichen. Die von J. Licht[99] angeführten Stellen Jub 5, 16[100] und Hen 98, 10[101] besagen nur, daß Gott ein unbestechlicher Richter ist, der sich durch Geschenk oder Lösegeld nicht dahin beeinflussen läßt, von der Bestrafung der Sünder abzusehen.

Eine ähnliche Auffassung ist auch in Qumrân anzutreffen. Die Androhung der endgültigen Vernichtung der Bosheit und der Bösen ist zuverlässig und wird nicht rückgängig gemacht, sie ist also ernst zu nehmen 1 Q nr 27 1 I 8: «Zuverlässig ist das Wort und Wahrheit ist die Drohung *maśśa'*, daraus wird euch kund, daß es nicht rückgängig gemacht wird» *lw' jšwb 'ḥwr*. Nach dem dualistischen Abschnitt 1QS III, 13 bis IV 26 mögen Sünde und Tugend irgendwie dem Menschen von außen her zugeteilt und damit auch Lohn und Strafe schicksalhaft mitbestimmt sein, wenn 1QS IV 24 richtig gedeutet ist: «Gemäß dem Anteil *nḥlt* eines Mannes an der Wahrheit ist er gerecht und so haßt er das Unrecht und gemäß seiner Teilhabe *kjrštw* am Los des Unrechts ist er ein Frevler und so verabscheut er die Wahrheit»[102]. Aber es ist doch ein Kampf um den Menschen oder innerhalb der Menschheit zwischen den Geistern der Wahrheit und der Bosheit 1QS IV 23, und wenigstens die Geister der Bosheit, der Engel der Finsternis mit seinem Anhang, suchen die Gerechten zu Fall zu bringen, die ihrerseits von Gott und dem ihm treuen Engel unterstützt werden 1QS III 24f. Das scheint, wie oben bereits bemerkt, doch vorauszusetzen, daß Änderungen an der festgelegten moralischen Lebensrichtung und daher auch am endgültigen Lebensschicksal möglich sind, also Bekehrung und – zum mindesten nach der negativen Seite – Abfall. In den Strafbestimmungen der Ordensregel ist ja sogar die Möglichkeit wiederholten Abfalls *bgwd* eines Mitgliedes vorgesehen 1QS VII 23. Der freiwillige Eintritt in die Genossenschaft und die Wiederaufnahme nach vorausgegangener Maßregelung ist ja verbun-

---

[99] The Thanksgiving Scroll p. 199.

[100] Jub 5, 15f: «Jeden einzelnen richtet er (Gott) gemäß seinem Wandel. Er ist nicht einer, der die Person ansieht, und nicht einer, der Geschenke annimmt ... wenn einer alles gibt, was auf Erden ist, so nimmt er keine Geschenke an ...; denn er ist ein gerechter Richter.» In V. 17 wird ausdrücklich Vergebung für den Fall der Bekehrung verheißen.

[101] Hen 98, 10 richtet sich gegen *unbußfertige* Sünder, die keine Gnade zu erwarten haben: «Hoffet nicht, daß ihr Sünder am Leben bleiben werdet, sondern ihr werdet hingehen und sterben. Denn er kennt kein Lösegeld; denn ihr seid zubereitet für den Tag des großen Gerichts» ...

[102] Wenn man den unvollständigen Text 1QH 14, 11 nach 1QS I 3f ergänzt, ergibt sich bloß, daß Gott dem Menschen Einsicht gegeben hat, u. a. zu wählen alles, was Gott gefällt, und zu verabscheuen alles, was er haßt.

den oder gar gleichbedeutend mit Bekehrung von der Bosheit *šwb mrʿtm* 1QS V 14, vgl. III 1. Man zeigt sich «bereit, sich von allem Bösen abzuwenden *šwb mkwl rʿ*, sich an Gottes Willen zu halten in allem, was er befohlen hat und sich zu trennen von der Gemeinschaft der Männer des Unrechts» 1QS V 1. Die Psalmstelle 37, 8. 9a wird in dem zugehörigen Midrasch 4Q p Ps 37 I 2f ausgedeutet auf «alle, die sich dem Gesetze zuwenden, die sich nicht weigern, sich zu bekehren von ihrer Bosheit *lšwb mrʿtm* (wie oben); denn alle, die (zu) widerspenstig sind, um sich von ihrem Frevel zu bekehren *šwb mʿwnm*, werden ausgetilgt» [103].

Die Mitglieder der Damaskusgemeinde, besonders die Priester unter ihnen, werden die «Bekehrten *šbj* Israels» Dam 6, 1 [4, 2] [104] genannt, oder auch «die von der Sünde Bekehrten *šbj pšʿ*, die den Bund Gottes halten» Dam 9, 42 [20, 17]. Der Verfasser der Hymnen glaubt von Gott, daß er den Sündern *pwšʿjm* zum Fallstrick wird, aber «Heilung (bringt) allen, die sich von der Sünde bekehren» 1QH 2, 8f (*šbj psʿ* wie oben), und 1QH 14, 24 wird direkt gesagt, daß er den von der Sünde sich Bekehrenden verzeiht *hswlḥ šbj pšʿ* [105].

Bekehrung und, durch sie bewirkt und herbeigeführt, Verzeihung kann daher nicht ganz ausgeschlossen sein. Die obige Redensart, daß Gott kein Lösegeld annimmt für böse Taten 1QH 15, 24, wird also wohl kaum in dem absoluten Sinne gemeint sein, daß an dem einmal bestimmten Schicksal des Sünders durch Bekehrung überhaupt nichts zu ändern wäre. Man mag auch mit Sünden gerechnet haben, die nicht vergeben werden, so wie auch nach dem NT Worte und Lästerungen gegen den Heiligen Geist nicht vergeben werden [106], weder in dieser noch in jener Welt. Die Lösung des Widerspruchs zwischen der Zurückweisung jeglichen «Lösegeldes» durch Gott und der Möglichkeit der Bekehrung liegt, wenigstens im Bundesbereich, vielleicht darin, daß zwischen wirklicher innerer Umkehr, aufrichtiger Abkehr von der Sünde und nur äußerer ritueller Reinigung unterschieden wird, die gemäß den atl Vorschriften in Qumrân auch ihre wichtige Rolle spielte. Dieser

---

103 Text auch bei J. Licht, The Thanksgiving Scroll p. 243.

104 Nicht etwa die Ältesten *šbj*, wie Segal, JBL 70 (1951) 141 note 39 gemeint hat.

105 4QpPs 37 II 1 handelt es sich um die aus der Wüste (im eigentlichen räumlichen Sinne) Zurückkehrenden *šbj hmdbr*.

106 Mt 12, 31f; Mc 3, 28f; Lc 12, 10. «Der Grund für die Unvergebbarkeit dieser Lästerung des Heiligen Geistes liegt darin, daß sie die klare Offenbarung Gottes ablehnt und sie als Werk seines Widersachers erklärt» (J. Schmid, Das Evangelium nach Markus z. St.). Die Gegner Jesu erkennen den Heiligen Geist nicht als die Kraft an, die in Jesus wirkt (bei der Teufelsaustreibung), sondern sehen seine Gnadenwirkung als Teufelswerk an. Sie sind und bleiben ungläubig.

Unterschied wird ja 1QS III 4ff nachdrücklich betont. Die strengste äußerliche rituelle Reinigung ist wirkungslos ohne wirkliche innere Abkehr von der Sünde. Wer diese innere Umkehr verweigert, «kann nicht zu den Vollkommenen gerechnet werden. Er wird nicht rein durch Sühnungen *kpwrjm* und erlangt nicht Reinheit durch Reinigungswasser *mē niddāh;* er wird nicht geheiligt (= kann sich nicht heiligen) durch Meere und Ströme und erlangt nicht Reinheit durch irgendwelches Wasser zum Abwaschen; unrein, unrein *ṭm'* ist (bleibt) er alle Tage, solange er die Pflichten gegen Gott (wörtlich Gerechtsame Gottes) zurückweist *m's bmšpṭj 'l,* indem er sich nicht unterweisen läßt in seiner (Gottes) Ratsgemeinde» 1QS 3, 4–6. Die rechte Bekehrung hat nun, wie es scheint, den Eintritt in den Bund zur Bedingung und erscheint ohne diesen nicht möglich, aber auch innerhalb des Bundes wird sie nicht durch äußere Reinigungsriten bewirkt, sondern «durch den Geist der Rechtschaffenheit und Demut (= rechtschaffene demütige Gesinnung) wird seine (des Mitgliedes) Sünde gesühnt und durch demütige Beugung unter alle Vorschriften Gottes wird sein Fleisch rein» 1QS III 8f [107]. Diese Unterscheidung ist eine mögliche, aber keine sichere Erklärung dafür, daß die zwei Auffassungen nebeneinander bestehen können: Bekehrung und Bekehrte auf der einen Seite, Unmöglichkeit, von Gott Vergebung und Änderung des vorherbestimmten Loses zu erlangen auf der anderen Seite. Bestehen bleibt dabei, daß auch die Bekehrung eine vorhergesehene und vorherbestimmte Gnade sein kann (ebenso wie die «Erwählung» auf Grund göttlichen Vorauswissens, vgl. S. 221f). Ob auch eine Bekehrung der nicht dafür Vorgesehenen oder von Anfang dafür Bestimmten möglich ist, diese Frage bleibt offen.

Ehre Gottes

Zur Beurteilung der merkwürdigen Zwiespältigkeit zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit, zwischen Prädestination und eigener Verantwortung ist es wichtig, zu beachten, daß Ausgangspunkt und Ziel des göttlichen Handelns auch in Qumrân (wie übrigens auch nach christlicher Lehre) nicht der Mensch, sondern die Ehre Gottes ist, worauf auch J. Licht hinweist [108]. Die Größe Gottes soll verherrlicht werden und in die Er-

---

[107] ברוח יושר וענוה תכופר חטתו ובענות נפשו לכול חוקי אל יטהר בשרו. Wie im AT sind *npš* und *bśr* hier nicht Gegensätze, sondern bedeuten beide in ungefähr gleicher Weise wohl die *Person* des Menschen.

[108] Israel Exploration Journal 6, 9f. 99; The Thanksgiving Scroll p. 35; vorher schon F. Nötscher, Zur theol. Terminologie, 178.

scheinung treten. Das geschieht ebenso in der Vernichtung der Sünder oder Nichterwählten wie in den Werken und Tugenden der Begnadeten, Erwählten oder Gerechten. Das Strafgericht über Sünde und Sünder 1QH 15, 20 dient ebenso der Ehre Gottes wie die Erwählung und gnädige Bewahrung der Frommen. Die ganze Schöpfung steht im Dienste der Ehre Gottes 1QH 1, 9ff; 10, 12, alles Wunderbare in der Welt geschieht, um sie zu fördern und Gottes Größe kundzutun 1QH 4, 28; 6, 10; 18, 21; frgt 2 (pl 53) 5, 16. Aufgabe der Menschen ist es, von Gottes Ehre zu erzählen und sie zu fördern 1QH 1, 29f; 6, 11f, vgl. 1QS 11, 14; dazu sind sie erschaffen 1Q nr 34 bis 3 I 5. Auch einzelne wunderbare Werke und Taten Gottes auf moralischem Gebiet 1QH 1, 34, wie Gnade und Sündenvergebung, haben den Erweis der Ehre und Größe Gottes zum Zweck 1QH 11, 10 (auch wohl 4, 8. 32), ebenso wie die gewaltigen Gerichte über die Sünder 1QH 15, 19. Größe und Ehre Gottes sind unermeßlich, und um dies vor aller Welt zu zeigen, erweist Gott Gnade allen Söhnen seines Wohlgefallens 1QH 15, 15. 19f; vgl. 4, 32. Hinter diesem Gesichtspunkt der Ehre Gottes tritt der Gedanke der gerechten Vergeltung nach dem Maßstab menschlicher Schuld oder Leistung jedenfalls zurück. Menschliches Verdienst, menschliche Anstrengung auf Grund freier Willensentscheidung ist nicht entbehrlich, steht aber nicht im Vordergrund des – möchte man sagen – theologischen Interesses.

Weg des Menschen

Dieser Auffassung, daß Gottes Ehre die erste Stelle gebührt, entspricht das Bewußtsein, daß der Mensch sich ganz von ihm abhängig fühlt, die Überzeugung, daß man nicht nur die Existenz, sondern auch Inhalt und Richtung seines Lebens Gott verdankt. Der Mensch selbst ist nicht Herr seines Weges, wobei Weg sowohl im Sinne der sittlich-religiösen Lebensführung wie im Sinne des persönlichen Ergehens, des Lebensschicksals, zu verstehen ist. Der Gedanke ist biblisch [109], er findet sich schon im AT besonders deutlich Jer 10, 23: «Dem Menschen steht nicht sein Weg zu, noch dem Manne sein Schritt.» Die Schritte des Mannes sind Jahwes Sache Prov 20, 24; Ps 37, 23, er lenkt und leitet sie Prov 16, 9: Gott gestaltet sein Schicksal und bestimmt seinen Lebensweg. Der Mensch selbst kennt ihn gar nicht. Die Überzeugung, daß dem Menschen sein «Weg» nicht in die Hand gegeben ist, ist dem atl Frommen Grund und Anlaß, sich ganz auf die gnädige göttliche Vorsehung zu ver-

[109] Vgl. F. Nötscher, Gotteswege und Menschenwege 1958, 62f.

lassen, die sich dem als hilfreich und liebevoll erweist, «dessen Weg ihm (Gott) gefällt» Ps 37, 23. Damit wird aber doch auch schon die menschliche Leistung neben der Größe und Ehre Gottes einigermaßen in Anschlag gebracht.

In Qumrân wird die Abhängigkeit des menschlichen Weges von Gott womöglich noch schärfer betont, und zwar in physischer wie in moralischer Hinsicht. «Der Weg des Menschen steht nicht fest *tkwn* (oder: ist nicht beständig), wenn nicht durch den Geist, den Gott für ihn gebildet hat, um den Wandel für die Menschen vollkommen zu machen» 1QH 4, 31. «Nicht dem Menschen kommt sein Weg zu, und nicht der Mensch kann seinen Schritt festigen», «sondern von Gott (geht) der Weg jedes Lebenden (aus)» 1QH 15, 13. 22, dazu 1QH 2, 23, vgl. 2, 33. Rechtschaffener Wandel, Rechtfertigung ist göttliches Gnadengeschenk, bewirkt durch gnädige göttliche Führung 1QS 11, 2f; ohne diese ist kein Wandel vollkommen, und ohne Gott geschieht überhaupt nichts 1QS 11, 17. Aber auch im Sinne natürlichen Wohlergehens steht der Weg des Menschen, sein Lebensschicksal, ganz in Gottes Hand 1QS 11, 10f (wie Ps 18, 34).

Vorauswissen

Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang, daß Gott ein «*Gott des Wissens*» ist 1QS 3, 15; 1QH 1, 26; 12, 10; frgt nr 4, 15 (nach 1 Sm 2, 3)[110]. Er weiß alles voraus über Dinge und Menschen, bevor sie geschaffen sind Dam 2, 6 [7f]; 1QH 1, 17f. 19f. 27f; vgl. Hen 9, 11; 39, 11, s. schon oben S. 223. Ohne ihn geschieht nichts und ohne seinen Willen weiß man nichts 1QH 1, 8. Auf Grund dieses Vorauswissens hat Gott seinen Plan für Schöpfung und Geschöpfe und trifft danach seine Bestimmungen, an denen dann nichts zu ändern ist 1QS 3, 15f. Vorauswissen ist die Grundlage und die Voraussetzung für göttliche Fürsorge und Vorsehung. Vorherwissen ist aber nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit Vorherbestimmung oder Prädestination, wie Licht[111] annehmen möchte. Ein Unterschied zwischen beiden ist nicht erst von den christlichen Theologen behauptet worden; es gibt jedenfalls keinen Beweis dafür, daß es sich in Qumrân dabei nur um zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache handle, wenn man dort auch nicht in Distinktionen und Abstraktionen geübt war wie etwa in der Scholastik. Daß wenigstens die Schöpfung kein bloßer Wissens- oder Erkenntnis-

---

110 1QH 13, 18 ist die Ergänzung «Gott des Wissens» unsicher.

111 The Thanksgiving Scroll p. 27 note 3; ferner: Scripta Hierosolymitana IV 99 note 41.

akt war, daß Erkennen also nicht gleich erschaffen ist [112], gibt auch Licht selbst zu.

Keine Änderung

Aussagen, daß an dem Vorausgeplanten oder Vorherbestimmten nichts zu ändern ist, gibt es allerdings auch, nicht nur im dualistischen Abschnitt 1QS III 15f, sondern wenigstens noch an einer weiteren Stelle 1QH 15, 13f [113]: «Ich weiß, daß in deiner (Gottes) Hand ist der Trieb jeden Geistes (= Menschen), und [all sein Tun] [114] hast du festgesetzt, bevor du ihn schufest. Wie könnte irgend jemand deine Worte ändern? Nur du hast den Gerechten ge[schaffen] und vom Mutterschoß an hast du ihn für die Zeit der Gnade (Is 49, 8) bestimmt, daß er sich halte in deinem Bund und wandle ganz auf [deinem Wege?] ... 17 aber die Frevler hast du geschaffen für die [Zeit] Deines [Zor]nes und vom Mutterschoß an hast du sie bestimmt für die Zeit des Mordens (Jer 12, 3); denn sie wandeln auf nicht gutem Wege.» Der Wandel auf nicht gutem Wege als Begründung der Vorherbestimmung für das Strafgericht scheint aber doch zu bedeuten, daß die persönliche Schuld von vornherein bei der Prädestination für das Gericht mit in Rechnung gesetzt ist. In 1QH 5, 36 klagt sogar der Verfasser oder der Betende (vielleicht der Lehrer der Gerechtigkeit), daß die Frevler «gemäß den Geheimnissen der Bosheit die Werke Gottes *ändern* durch ihre Verschuldung» [115]. Es gibt also trotz Vorherbestimmung auch Schuld und Strafe, das Tun und Lassen des Menschen ist nicht ohne Bedeutung und ohne Einfluß auf sein Schicksal, wenn er damit sogar an den Werken Gottes eine Änderung herbeiführen kann. Der Gottesfürchtige allerdings scheut sich, an Gottes Wort etwas zu ändern 1QH 14,15. Die Unmöglichkeit zu ändern ist also doch nicht so absolut, und die vorgenommene Änderung wird für Lohn oder Strafe nicht irrelevant sein. Freilich besteht auf Glück, Seligkeit u. ä. als Lohn der Gerechtigkeit kein Anspruch, das bleibt reine Gnade, vorherbestimmte Gnade vielleicht, da der Mensch aus sich ja gar nicht die Kraft hat, rechtschaffen zu sein und die Seligkeit zu verdienen: «Nur durch deine (Gottes) Güte wird der

---

[112] Übrigens auch nicht bei Thomas von Aquin, vgl. Nötscher, Zur theol. Terminologie, 40, Anm. 82.

[113] 1QH 14, 15 wird von gottesfürchtigen Menschen gesagt, daß sie Gottes Wort nicht ändern, vgl. Anm. 115.

[114] So ergänzt Licht in seinem Kommentar z. St., anders Dupont-Sommer. Über *p'wlh* s. Licht ebenda p. 189 zu 1QH 15, 22; für das AT vgl. P. Humbert, ZAW 65 (1953) 42f.

[115] ברוז פשע משנים מעשי אל באשמתם.

Mensch gerechtfertigt, durch dein großes Er[barmen rettest du ihn], mit deiner Pracht schmückst du ihn und erfül[lst ihn mit der Me]nge deiner Wonnen zugleich mit ewigem Heil und Länge der Tage (vgl. auch 1QS IV, 7). Denn [du hast es geschworen?] dein Wort kehrt nicht zurück/ .. Gerechtigkeit sind all deine Werke und dein Wort kehrt nicht zurück» (NB! zweimal) 1QH 13, 16–19 [116].

Auch diese doppelte Betonung, daß das Wort Gottes «*nicht zurückkehrt*» (auch 1 Q nr 1 I 8) s. oben S. 227, bedeutet noch nicht unabänderliche schicksalhafte Vorherbestimmung, heißt vielmehr nach dem Zusammenhang nur, daß die göttliche Verheißung (bzw. Drohung) zuverlässig ist und nicht zurückgenommen wird, sondern in Erfüllung geht: das Wort wird nicht rückgängig gemacht, es tut seine Wirkung. Das ist der Sinn des Ausdrucks auch an den Is-Stellen Is 55, 11 bzw. 45, 23, nach denen hier frei zitiert ist: Was Gott sagt, wird ausgeführt; das Wort Gottes ist nicht leerer Schall und Hauch, es bleibt nicht ohne Wirkung, so wie Regen und Schnee nicht auf die Erde fallen, ohne den Boden feucht zu machen Is 55, 11: «Fürwahr, mein Wort, das ausgeht aus meinem Munde, kehrt nicht *leer* zu mir zurück *lo' jāšūb 'elaj rēqām,* sondern es wirkt, was ich will, und es bringt zum Erfolg, wozu ich es gesandt habe.» Nicht wesentlich anders verhält es sich Is 45, 23: Jahwe ist der einzige, allmächtige und unvergleichliche Gott; er allein ist im Stande, das Heil für alle Welt zu wirken, und wenn er es verheißt, so ist sein Wort wirksam, es wird nicht hinfällig oder gar widerrufen [117].

Mit Determinismus hat das im AT nichts zu tun, es beleuchtet nur Gottes Allwirksamkeit, Gnade und Treue. In Qumrân wird es nicht anders sein. Daß die Zuteilung von Heil und Gnade an die Geschöpfe bzw. das Maß derselben keinem Einspruch unterliegt [118], ist wohl an der Stelle aus dem Hymnus 13 nicht gemeint.

Lohn und Strafe

Überhaupt scheint es nicht zutreffend zu sein, daß Zorn und Gnade Gottes, Glück und Unglück als Lohn oder Strafe ohne weiteres auf göttliche Vorherbestimmung zurückgeführt wird, auch wo die Phraseologie diese Erklärung auf den ersten Blick nahezulegen scheint. Daß «das Erbarmen Gottes allen Söhnen seines Wohlgefallens» gilt 1QH 11, 9, will nur sagen, daß Gott

---

116 ודברך לא ישוב אחור. Vgl. J. Licht in seinem Kommentar p. 30 § 34.

117 יֵצֵא מִפִּי צֶדֶק דָּבָר וְלֹא יָשׁוּב.

118 So J. Licht, Kommentar S. 184.

sich den Frommen gnädig erweist[119]. Der unvollständige Text 1QH 1, 17f aber besagt nur, wenn er überhaupt so richtig ergänzt ist, daß Gott Heil und Plagen für die Leute (als Lohn und Strafe) vorausgewußt und eventuell vorausgeplant hat[120]. Begrifflich wären Lohn und Strafe auf der einen und absolute Vorherbestimmung auf der anderen Seite unter moralischem Gesichtspunkt gesehen ja Gegensätze. Denn was wie ein Verhängnis über den Menschen kommt, dafür ist er nicht verantwortlich und kann weder belohnt noch bestraft werden. Wenn es gar nicht in seiner Macht liegt, gut oder schlecht zu sein, kann er dafür auch nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Tatsächlich besteht der Gegensatz in dieser Schärfe aber auch in Qumrân nicht. Die Leute von Qumrân fühlen sich keineswegs in der Rolle einer Billardkugel, mit der Gott sozusagen spielt, deren Lauf durch den Anstoß, den Anfangseffekt, vorherbestimmt ist. Man denkt dort wohl nicht in festumrissenen Begriffen und Systemen, wie man es heute gewohnt ist oder wünschte. Man ist sich wohl der starken Abhängigkeit von Gott und der eigenen physischen und moralischen Unzulänglichkeit bewußt, fühlt aber auch die eigene Pflicht und Verantwortung, ohne die ein gemeinsames religiöses Leben, um das man sich in Qumrân bemühte, auch gar nicht möglich ist. Durch den Prädestinationsglauben wird jedenfalls, auch wenn man den poetischen Überschwang des Hymnenstils in Rechnung setzt, das sittliche Streben der Mitglieder nicht gelähmt oder gar aufgehoben.

(Abgeschlossen am 14. Februar 1959)

Schluß folgt.

119 רחמיכה לכול בני רצונכה.

120 ופקודת שלומם עם כול נגיעיהם [מעולם ידעת]ה. «Die Heimsuchung, die ihnen das Heil bringt, zugleich mit allen Plagen, die sie treffen, [hast du von Ewigkeit her gekannt]», so Dupont-Sommer; dagegen nach der ebenso unsicheren Ergänzung von Licht: «... hast du für ihre Zeiten bestimmt», [לקציהם תכנת]ה.

Der Ursprung des Pharisäismus

Von Wolfgang Beilner, Untereggendorf bei Wiener Neustadt

Die Frage nach dem Ursprung des Pharisäismus ist schwierig, da nur sehr wenige historische Angaben zur Verfügung stehen. Man hat aber mancherlei Hypothesen aufgestellt, um doch etwas mehr Licht in die Anfänge einer Bewegung zu bringen, die für die spätere jüdische Geschichte so bedeutungsvoll wurde. Nach einem kurzen Überblick über die Quellenlage sollen zunächst die wichtigsten dieser vielleicht zu wenig bekannten Meinungen besprochen werden. Dann wollen wir nach den Chasidim der Makkabäerzeit fragen, die von allen Forschern mit dem Ursprung des Pharisäismus in Zusammenhang gebracht werden, und schließlich wollen wir versuchen, uns ein Bild von der Frühentwicklung zu machen, soweit das nach dem jetzigen Forschungsstand möglich ist.

I. Zur Quellenlage

Die erste Erwähnung der Pharisäer bei Josephus ist die Parteienbeschreibung in ant 13, 5, 9. Offenbar wußte Josephus nicht genau um die Entstehungsumstände. Nach seiner Quelle treten die Pharisäer unter Johannes Hyrkan handelnd auf. Um das nicht ganz unmotiviert erzählen zu müssen, schiebt er anscheinend die nun ihrerseits unmotivierte Parteienbeschreibung aller drei Gruppen ein [1]. Die Makkabäerbücher wissen nichts von den Pharisäern. Hingegen berichten sie an drei Stellen (1 Makk 2, 42; 7, 12; 2 Makk 14, 6) von einer συναγωγὴ Ἀσιδαίων. Diese habe sich zuerst an die bei Mattathias versammelten Juden angeschlossen, sei dann unter dem Eindruck des religiösen Friedensangebotes des Demetrios wieder zurückgekehrt, Alkimos habe aber (nach 1 Makk) sechzig von ihnen hinmorden lassen. Im zweiten Makkabäerbuch sagt Alkimos (vielleicht etwas ungenau), die Asidäer seien die Seele des Aufstandes. Bei Josephus treten die Pharisäer dann öfters

---

[1] Vgl. für diese Argumente J. Wellhausen, Die Pharisäer und die Sadducäer, Hannover [2] 1924, 78; M.-J. Lagrange, Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931, 272; H. Rasp, Flavius Josephus und die jüdischen Religionsparteien: ZNW 23 (1924) 30f.

handelnd auf, ohne daß irgendeine Bemerkung über ihren Ursprung fällt. Ein ähnliches Bild bietet der Talmud. Mit diesen wenigen geschichtlichen Angaben muß das Auslangen gefunden werden. Dazu kommen noch die verschiedenen «Charakteristiken» der Partei, die Josephus bietet [2]. Aus ihnen läßt sich, vor allem in Konfrontierung mit den Angaben des Talmuds und des Neuen Testaments, wenigstens mit gewisser Sicherheit der Charakter der Bewegung feststellen und eben dadurch Verschiedenes über die Ursprungsgründe und ersten Ziele erschließen. Das ist dann mit den spärlichen Angaben der Heiligen Schrift über die vormakkabäische Zeit zu verbinden.

Eine wirkliche Erweiterung des vorhandenen Materials liegt wahrscheinlich in den *Qumrântexten* vor. Soweit man sehen kann, ist eine *direkte Erwähnung der Pharisäer* in diesen Literaturerzeugnissen *nicht gegeben.* Hingegen vermeinte man einige Anspielungen auf sie zu finden. So wollte man die in der Damaskusschrift erwähnten «Mauerbauer» auf die Pharisäer beziehen [3]. Dieser Spottname sei durch deren Streben, einen Zaun um die Tora zu errichten [4], entstanden. Die Qumrânsekte wäre also ein erbitterter Gegner der pharisäischen Methoden gewesen. Allerdings ist diese Assoziation sehr zweifelhaft. Dann wird auf die «Abtrünnigen» im Habakuk-Pescher verwiesen [5]. Diese Abtrünnigkeit sei dann wohl nicht im uns gebräuchlichen Sinn von Gesetzesabtrünnigkeit zu verstehen; vielmehr sei das bekannte Ereignis der Trennung der Chasidim von der gemeinsamen nationalen «Befreiungsfront», die unter Führung der Makkabäer stand, gemeint. Ebenso sei es möglich, daß das Wort «abtrünnig» deshalb geprägt wurde, weil sich die Pharisäer den Lehrmeinungen des «Lehrers der Gerechtigkeit» nicht anschließen wollten [6]. Ähnlich mutmaßte man, daß unter den Lügenrednern, die der Predigt des «Lehrers der Gerechtigkeit» entgegenarbeiteten, die Pharisäer zu verstehen seien [7]. Alle diese Möglichkeiten würden uns im besten Falle

---

2 bj 2, 8 §§ 162–166; ant 13, 5, 9 § 172; 13, 10, 5–6 §§ 288–298; 17, 2, 4 § 41; 18, 1, 2–3 §§ 11–15; 20, 9, 1 § 201; vita 2 § 12; 38 § 191.

3 Dam 4, 19 und 8, 12; zuerst vermutet vom Herausgeber Schechter, dann von I. Levy, Un écrit sadducéen antérieur à la destruction du temple: Rev. des ét. juives 61 (1911) 168.

4 Ab 1, 1.

5 1QpHab 2, 3ff; z. B. G. Molin, Die Söhne des Lichtes, Wien-München 1954, 11.

6 Molin a. a. O. 90. Der Lügenmann wäre u. U. Šimeon ben Šetach.

7 z. B. H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Berlin ^{2}1953, 155: 1QH 4, 12–14.

zeigen, daß die Pharisäer einer Gegnerschaft der Qumrânsekte ausgesetzt waren, die sich in Empörung ob der Ungläubigkeit oder Abtrünnigkeit der Pharisäer, die der Lehre des Sektenpropheten entgegentraten, äußerte. Das wäre ein äußerst negatives Kennzeichen für eine so bedeutende Strömung des geistigen Lebens der Juden; bisher liegen aber noch zu wenig gesicherte Ergebnisse vor.

II. Theorien über den Ursprung des Pharisäismus

Man betont gern die Kontinuität der religiösen Entwicklung im jüdischen Volke, in der der Pharisäismus seinen Platz hat. Als Ursprung der pharisäischen Bewegung gilt weithin *Ezra*. Die erneute Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz hatte durch die intensive Beschäftigung mit dem kundgegebenen Willen Gottes sowohl die Bedeutung des Standes der Schriftgelehrten als auch die Richtung der absoluten Gesetzesstrenge, eben den Pharisäismus, zum Gefolge[8]. Auch das rabbinische Judentum sei durch die von Ezra begonnene Bewegung bereits im Keim mitgegeben gewesen; wann diese Entwicklungsstufen auftreten sollten, wäre nur mehr eine Frage der Zeit gewesen[9]. Mit Ezras Auftreten sei auch der Beginn des jahrhundertelangen Zwiespaltes zwischen den Pharisäern und ihren priesteradligen Widersachern, den Sadduzäern, gegeben. Die neue Gesetzgebung sei ja den Privilegien der letzteren nicht förderlich gewesen, daher die Auflehnung des Adels gegen die Ezrareform. Auch der Parteiname «Pharisäer» soll damals schon als Bezeichnung für Ezras Gefolgsleute aufgekommen sein, für die, die sich «vom Judentum getrennt» hätten[10]. Der Grundgedanke dieser Anschauung, daß die mit Ezra gegebene Entwicklung jüdischer Geisteshaltung zu den Pharisäern und den späteren Rabbinen führen konnte (fast mußte), ist sicher richtig. Damit ist aber z. B. der so wesentliche Gegensatz zu den Sadduzäern noch nicht erklärt. Die Annahme bloßer Privilegienpocherei genügt noch nicht für die Erklärung der großen doktrinellen Unterschiede.

Einen weit ausholenden Versuch, diesen Gegensatz zu erklären,

---

8 K. Kohler, The Origin of the Synagogue and the Church, New York 1929, 134.

9 R. T. Herford, The Pharisees, London 1924, 225.

10 S. Zeitlin, The Pharisees: JQR 16 (1926) 389. Auf die bekannte Schwierigkeit mit den Eheverboten, die in der ezraischen Form ja nicht in der Heiligen Schrift begründet waren (vgl. Ex 34, 16; Ri 3, 6), verwies in diesem Zusammenhang sehr stark Prince, Art. Scribes and Pharisees: Enc. Bib. 4326.

unternahm Aptowitzer[11]. Der Uranfang der Sadduzäer sei die Familie Zadoq, die die Familie Ithamar verdrängte. Dabei seien neue Gesetze eingeführt worden[12], durch die sich die Zadoqiten durch die Verbindung mit den Laien eine größere Popularität schaffen wollten. Die so bestehenden Differenzen seien mit der wachsenden Bedeutung der Schriftgelehrten (Ezra!) angewachsen. Das Volk (Juda und Benjamin) war gegen die Priesterherrschaft; die Ithamarpartei erhielt die Unterstützung Ezras und seiner Anhänger[13]. Folgerichtig ergebe sich der Haß der Zadoqpartei gegen Ezra und seine Richtung[14]. In der hellenistischen Zeit kam dann die starke Spannung zwischen den Asidäern und den Hellenisten im jüdischen Volk hinzu. Die nach dem Sieg der Makkabäer ins national-religiöse Fahrwasser zurückkehrenden «unechten Hellenisten»[15] hätten nach bekannter Art ihren Eifer besonders hervorkehren wollen und sich Sadduzäer genannt, nämlich als genealogische Nachkommen Zadoqs und als Verfechter der zadoqitischen Traditionen, die ihnen «natürlich» als die echten galten. Daher dann der Name Pharisäer = Sektierer für ihre anderen Traditionen folgenden Gegner. Nützlich ist dieser – übrigens sogleich heftig umstrittene[16] – Versuch dadurch, daß er *Spannungen in den Priesterkreisen* für die Erklärung des Gegensatzes heranzieht. Ein priesterlicher Ursprung der Pharisäerbewegung ist nämlich durchaus wahrscheinlich. Tatsächlich wollen wenigstens die rabbinischen Gelehrten dadurch die Heiligung der gesamten Gemeinde Israels herbeiführen, daß sie Priesterpflichten (und -rechte) auf alle Glieder des Volkes ausdehnen[17]. Es ist zwar nicht sicher, daß die Pharisäer einer Priestergruppe, die schon vor der Makkabäerzeit die priesterlichen Reinheitsvorschriften und Speiseregeln für

---

11 V. Aptowitzer, Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudoepigraphischen Schrifttum, Wien 1927. Seine Theorie ist auf S. XXII bis XXX enthalten.

12 A. verweist z. B. auf Ez 44, 15ff (bes. 22) im Gegensatz zu Lv 21, 14. Hier erlaube die spätere Gesetzgebung dem Hohenpriester die Ehe mit einer Israelitin beliebigen Stammes, während er nach der älteren nur eine «seines» Stammes hätte heiraten dürfen.

13 A. verweist als Stütze für diese Annahme darauf, daß Ezr 10, 18 die Verbindung der Nachkommen des Josua ben Jehosadak mit heidnischen Frauen überliefert.

14 Daher das Verschweigen des Ezra in den Lobsprüchen des Sir!

15 A. a. O. XXVII.

16 Vgl. die sofort einsetzende scharfe Kontroverse mit Marmorstein in MGWJ 1929, 244–250; 403–414; 478–487.

17 Vgl. TAbZar 3, 10 (464): amhaarez ist, wer seine profane Speise nicht in (levitischer) Reinheit ißt. Vgl. J. Elbogen, Einige neuere Theorien über den Ursprung der Pharisäer und Sadduzäer (Jew. Stud. in Memory of I. Abrahams, New York 1927, 135–148), L. Baeck, Die Pharisäer. Ein Kapitel jüdischer Geschichte: Jahresbericht der Hochschule für das Judentum 1927, 20 (auch als selbständige Schrift, Berlin 1934).

das ganze Volk verbindlich erklären wollten, ihre Existenz verdanken; aber solche Bestrebungen werden zumindest den Boden für die Bewegung bereitet haben und auch als Komponente in das Entstehende eingeflossen sein [18].

Für Lauterbach [19] kamen die Pharisäer keineswegs aus Priesterkreisen, sondern stellten als die geistigen Erben der Propheten die *typischen Vertreter des jüdischen Laienelements* dar. Der Gegensatz zwischen den Priestern und den als Laien verstandenen Propheten habe sich fortgesetzt, der Einfluß der Laien sei stets gewachsen. Dabei spiele vor allem die hellenistische Idee mit, nach der der Priester Diener, nicht Führer sei. In der hochhellenistischen Zeit seien die Laien auch in das Synedrium gekommen. Zwanzig Jahre hätten dort die beiden Gruppen miteinander gewirkt [20]. Durch syrerfreundliche hellenisierende Priester sei die Funktion der Behörde lahmgelegt worden. Im schließlich wieder entstandenen Synedrium merkten dann die beiden Parteien, daß ihre Gesetzesauslegung unversöhnlich sei. So seien endlich unter Johannes Hyrkan die nicht-priesterlichen Schriftgelehrten (die חכמי ישראל) aus dem Synedrium ausgeschlossen und als «Dissenters or Separatists» [21] gebrandmarkt worden. Ein Hauptgrund für diese Theorie scheinen die liberalen und demokratischen Tendenzen zu sein, die L. den Pharisäern zusprechen möchte. Während er nach bekannten Vorgängern die Sadduzäer von der älteren konservativ-priesterlichen Gruppe herleiten wollte, die die überkommenen Glaubenslehren vertreten hätten und daher das größte Gewicht auf den Opferdienst im Tempel legten, seien die Pharisäer als die *liberal-fortschrittliche* Gruppe von Laienlehrern zu werten, die als geistige Erben der Propheten einen reineren Gottesbegriff und weniger Hinneigung zum Opferdienst gehabt hätten [22]. Die altpriesterliche Gruppe, der es sehr um materielle Macht und Einfluß zu tun gewesen sei, habe den Kampf mit den neuen Tendenzen im Laientum, dem Verlangen, die Tora zum gemeinsamen Besitz des

[18] A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian [3], Stuttgart 1925, 137f; Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, Gütersloh 1932, 195; J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II B, Leipzig 1929, 138f. A. Allgeier, Biblische Zeitgeschichte, Freiburg i. Br. 1937, 291, verwies auf die berühmte Szene des Bruches der Pharisäer mit Hyrkan (den Pharisäern mißfiel, daß er – obgleich unter dem Verdacht der Illegitimität – sein Hohepriesteramt ausübe). Vgl. auch L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gütersloh 1954, 25.

[19] J. Z. Lauterbach, The Pharisees and their Teachings: HUCA 6 (1929) 69–139.

[20] L. meinte die Stelle Dam 1, 10 so verstehen zu können; vgl. Lauterbach, Midrash and Mishnah 57f.

[21] Lauterbach, Pharisees 91.

[22] Lauterbach, A Significant Controversy between the Sadducees and the Pharisees: HUCA 4 (1927) 72f.

Volkes zu machen, nicht gut bestehen können. Daher seien sie, die früher die Repräsentanten und Führer des ganzen Volkes gewesen seien, zu einer reinen Partei herabgesunken. Auch die Gegenkräfte hätten sich in Parteiform vereinigt, somit wäre die Entstehung der Pharisäer gegeben[23]. Besonders hebt L. noch die Bemühungen der Pharisäer um eine «*Humanisierung*» der Toragebote hervor[24].

Die zuletzt entwickelten Gedanken haben sicher Positives an sich. Tatsächlich ist gerade im rabbinischen Schrifttum oft eine mildernde Tendenz[25] nachzuweisen, auch gewisse Versuche, das Gesetz nach dem Geiste Gottes und nicht allein nach dem Buchstaben auszulegen, es einem möglichst weiten Kreise mitzuteilen. Wirklich haben die Pharisäer durch ihre besondere Betonung des Synagogengottesdienstes dazu beigetragen, daß das Judentum sich nach dem Aufhören des Tempeldienstes überhaupt religiös erhalten konnte. Dazu kommt der immer deutlichere Zug, Wissen vor alle Geburtsprivilegien zu stellen. So muß man diese Ideenentwicklung für das Werden und Wachsen der pharisäischen Gemeinschaft unbedingt in Rechnung stellen, aber nicht mit heutigen Begriffen wie demokratisch, progressiv, liberal. Allerdings scheint die starke Querverbindung der Pharisäer zu den Priestern, die sicher auch personell bestand und die – wie oben bereits gesagt – eine Abstammung der Pharisäerpartei aus priesterlichen Kreisen wahrscheinlich macht, nicht oder nur zu geringem Teil gesehen zu sein[26]. Die mehrmals behauptete Alterspriorität der Sadduzäer[27] ist zwanglos als eine Priorität der Ideen zu erklären, zu denen sich die Sadduzäer auch nach dem Aufkommen und Hereinströmen der neuen Gedanken bekannten[28].

Finkelstein sieht in den Pharisäern und Sadduzäern nur eine Erscheinungsform des eineinhalb Jahrtausende alten *Widerstreites*

---

[23] Lauterbach, The Sadducees and Pharisees (Stud. in Jew. Lit. / K. Kohler), Berlin 1913, 181.

[24] Lauterbach, Pharisees 79.

[25] Schon Josephus hebt die Milde der Pharisäer beim Strafen hervor: ant 13, 10, 6 § 294.

[26] Eine Bemerkung wie «the Pharisees were not only the heirs of the prophets but also the disciples of the priests ...» (Lauterbach, Pharisees 79) scheint im ganzen Zusammenhang der Argumentation und auch der Begründung nach zu wenig zu sein.

[27] Lauterbach, Pharisees 106.

[28] Ähnliche Ideen wie L. hatte E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, Berlin 1921, 293. Die Sadduzäer seien die eigentlich Orthodoxen, die Altgläubigen, im Gegensatz zu der populären Richtung mit ihren weiter fortgeschrittenen Ideen, die von der orthodoxen Gruppe als schriftwidrig abgelehnt wurden. Dieser Grund für die Entwicklung ist selbstverständlich und sehr wohl im Auge zu behalten, da er für viele Streitpunkte zwischen Sadduzäern und Pharisäern eine zwanglose Erklärung bietet.

zwischen den unterdrückten, landlosen Gruppen und ihren Unterdrückern, den großen Besitzern[29]. Die Entstehung der Pharisäer erklärt er so: Der Hellenismus spaltete das jüdische Volk in zwei Gruppen, die Aristokratie wurde hellenisiert, die Plebejer blieben dem Gesetze treu, lernten allerdings von den Griechen die Stärke einer disziplinierten Bewegung kennen. So seien die Asidäer entstanden, wahrscheinlich schon mit Aufnahmeregeln u. ä. m., wie ihre beiden Abkömmlinge, der Pharisäismus und der Essenismus, es zeigten. Der Gegensatz zwischen Aristokratie und Plebejern sei in der Hasmonäerzeit immer stärker geworden. So seien als die Nachkommen der Asidäer die Pharisäer entstanden. Die Gründer und hauptsächlichsten Vertreter der neuen Bewegung seien die Schriftgelehrten[30] gewesen. Da die Beliebtheit der Hasmonäer immer mehr zugunsten des pharisäischen Erfolges abnahm, sei es zum Kampf mit Johannes Hyrkan gekommen, der sich in der berühmten Szene offenbart, wo der «pharisäische» Eleazar den Vorwurf formuliert, des Königs Mutter sei Kriegssklavin gewesen. Daher habe Hyrkan die Pharisäer aus dem Synedrium getrieben, das dermaßen wieder zur alten Gerusia geworden sei. – Während die Sadduzäer ihrem Wesen nach als eine Landgruppe anzusprechen seien (die besitzende Aristokratie), hätten die plebejischen Pharisäer, die ursprünglich der Stadt ihr Entstehen verdankten, allmählich wegen ihrer eschatologischen Sonderlehren und demokratischen Ideen langsam auch die Masse des jüdischen Landvolkes auf ihre Seite gezogen, während der ursprünglichen Besitzerpartei nur mehr die reichsten Familien (Patrizier) als Sadduzäer geblieben seien[31]. Die innere Triebrichtung der pharisäischen Bewegung sei aus ihrer Tendenz zur Ausbreitung levitischer Reinheit im ganzen Volke zu ermessen. Was nützten denn all die vielen pünktlich eingehaltenen Reinheitsvorschriften im eigenen Haus, wenn vom bäuerlichen Produzenten nicht gleiches geschah? Daher sei über die Chaburot der Weg zur festgegründeten Partei der in levitischer Reinheit von den Unreinen Getrennten gegangen, d. h. also zu den Pharisäern. Der Name habe daher keine rufmindernde Bedeutung[32].

Das an sich Bestrickende dieser Theorie ist, daß sie das Phänomen des Pharisäismus organisch in den Gesamtablauf der

---

29 L. Finkelstein, The Pharisees. The Sociological Background of their Faith, Philadelphia 1938, I, 2. Zuerst dargelegt in: The Pharisees: Their Origin and their Philosophy: HarvTR 22 (1929) 185–261.

30 «scholars and scribes» (Pharisees II, 606).

31 Origin 188f.

32 Pharisees I, 75ff.

israelitischen Geschichte stellt. Von den Kämpfen zwischen den Jahwedienern und dem Baalskult, über den «klassebewußten Militaristen» und den «egalitarian» Pazifisten, den aristokratischen Hellenisten und den demokratischen Chasid, den nationalistischen Sadduzäer und den universalistischen Pharisäer bis zu den Schulstreitigkeiten eines der patrizischen Ordnung nun wieder verhafteten Schammai und eines geistig der Stadt zugehörigen Hillel sei das eine Grundprinzip zu erkennen: eine Auseinandersetzung zwischen dem besitzenden Landstand und dem aufgeschlossenen, vom Besitz abgeschnittenen und früher ausgebeuteten Stadtbürgertum. Aber gerade dieser nun klar erkennbare Wesenskern gibt den berechtigten Angriffspunkt für die *Kritik.* Wenn sich auch Finkelstein durch die Bemerkung, die Trennung in die Klassen sei natürlich im täglichen Leben viel weniger akzentuiert gewesen, als er es in seiner Arbeit hervorheben müsse [33], vor naheliegenden Angriffen sichern möchte, so ist der Vorwurf einer gefährlichen und zuweit gehenden Vereinfachung [34] auch ohne langwierige Beweisführung zu billigen. Nach F. wäre nur die wirtschaftliche Stellung maßgebend gewesen; er vernachlässigt dabei die ganz einzigartige, unleugbare Stellung der Religion im israelitischen Volke, die z. B. die Triebkraft der makkabäischen Erhebung war, die aber genauso die Anhänger des Aristobul im Tempel bei der Eroberung durch Pompejus im Jahre 63 beseelte, die sich ruhig beim Opfer hinschlachten ließen. Nicht genügend bewiesen ist, daß die sozialen Verhältnisse des damaligen Israel (über 15 Jahrhunderte hin!) einen so weitgehenden Vergleich mit der heutigen Lage zulassen, da die gebotene Erklärung doch offenbar nicht nur kraft Analogien auf unseren heutigen Verhältnissen basiert. Man verwies auch darauf, daß das Problem der sogenannten antiken «agricultural cities» nicht behandelt werde [35]. Zudem lassen eine ganze Reihe der von F. zur Stützung seiner Theorie herangezogenen Tatsachen ungezwungen eine ganz andere Deutung zu [36]. So stieß F's. These auf eine weitgehende Ablehnung [37].

---

33 Pharisees I, 3.

34 S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews II, New York 1952, 343 (Anm. 44 zu Kap. IX): «oversimplification».

35 R. Marcus, The Pharisees in the Sight of Modern Scholarship: JRel 32 (1952) 162.

36 Als Beispiele: die Streitigkeiten Sadduzäer-Pharisäer beim Sukkotfest seien auf den erwähnten Gegensatz zurückzuführen; die Pharisäer als Stadtleute seien viel mehr auf den Herbstregen angewiesen gewesen als die ländlichen Sadduzäer, die doch ein Trockenjahr leichter hätten durchstehen können. Hier muß man fragen, wie leicht denn ein Trockenjahr gerade für den Bauern (und auch für den Grundbesitzer!) im Orient sei, bezüglich der Herden usw.? Zum Wochenfest: Pharisäer hätten Sinn für Erntefest verloren, bzw. neuen ge-

Allerdings muß auch hervorgehoben werden, daß sein so eingehend verfochtener Gedanke manches bezeichnende Licht für die Erklärung des Werdens und Wesens der Pharisäerbewegung abgibt, wenngleich die Einseitigkeit zu beklagen ist. So haben sicher die Stadtbildung und der Kontakt mit den auswärtigen Kulturen durch den Handel, besonders in einem Handelszentrum wie Jerusalem, einen großen Einfluß auf die Pharisäerpartei ausgeübt. Gewiß ist sie in ihren Tendenzen eine fortschrittliche Partei gewesen, was dem konservativen Land irgendwie widerstrebt. Es mag auch stimmen, daß ursprünglich die Mitglieder aus den Städten stammten. Aber das Geschichtsbild als ganzes scheint unrettbar.

Schon seinerzeit wies Geiger auf die *separatistischen Tendenzen* in dem von Ezra beeinflußten Judentum hin (vgl. Neh 9, 2; 10, 28 und Ezr 6, 21; 9, 1; 10, 11). Schon damals dieses Absperren von der Unreinheit der Heidenvölker! Der offenkundige Gegensatz zu dieser Haltung findet sich in 1 Makk 1, 11: «Seit wir uns trennten, hat uns viel Unheil getroffen.» Nach G. hätte sich die religiös-nationale Richtung nun in der Periode des härtesten Kampfes Asidäer («die Frommen») genannt, wäre aber bald wieder zu ihrem angestammten Namen («Nibdalim») zurückgekehrt, aber nun in der aramaisierten Form [38]. Die typisch chasidische Richtung sei in den Essenern aufgegangen. Auch den Sadduzäern billigte G., im Gegensatz zu vielen späteren, echten Religionsgeist zu. Ursprünglich sei der Unterschied zwischen den späteren feindlichen Brüdern gar nicht so groß gewesen, langsam hätten sich aber die Familieninteressen der Träger der priesterlichen Institutionen in den Vordergrund geschoben und mit dem Religiösen verbunden. Die frommen Volksmassen hätten sich den Blick für die

---

sucht. Ist so weite Entfremdung vom natürlichen Rhythmus anzunehmen (es gab auch Landpharisäer, und auch die Sadduzäer werden als Stadtmenschen geschildert)? War nicht die theologische Vorliebe der Pharisäer der Grund, dem bestehenden Fest einen theologischen Sinn zu geben? Erbrecht Tochter-Enkelin: der Bauer ist gewöhnlich noch weniger für ein Teilen des Erbes als der Städter. Sabbatlichter: die Pharisäer sind schon von ihrer Entstehung her mit dem Studium in besonderem Maße verbunden. Richtig könnte die Bemerkung F's zum Roten Kuh-Streit sein: in der Stadt ist die levitische Reinheit in der geforderten Integrität praktisch unhaltbar. Gleiches gilt für die ʿerub-Frage. Diese Einrichtung entstand sicher im städtischen Milieu.

[37] Baron, Jews II, 343, Anm. 44 zu Kap. IX; er verweist noch auf seinen Artikel in JBL 59, 60–67; ferner Zeitlin in Horeb V, 27–42 und G. Allon, Sociological Method in the Study of the Halacha (hebr.): Tarbiz X, 241–282. Ohne nähere Begründung J. Klausner, Jesus von Nazareth[3], Jerusalem 1952, 599, Anm. 217 (Ergänzung der 3. Aufl.).

[38] A. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums[2] (Kahle-Czortkowski), Frankfurt/M. 1928, 103.

Institution in ihrer reinen Idee bewahrt, und der Bruch sei so unvermeidlich gewesen[39]. Nach Holtzmann sei der Grund für die Trennung der Pharisäer von den hasmonäischen Herrschern die fortgesetzte *Judaisierungspolitik* gewesen. Die Pharisäer, die von Malachias gegründet worden seien[40], hätten aus der bekannten jüdischen Abneigung gegen jede Verbindung mit den anderen Völkern[41] in ihrer Gegnerschaft zur Politik der jüdischen Könige[42] dem Feind die Herausgabe der eroberten Gebiete zugesagt[43].

Die Meinung G's hat das eine für sich, daß sie die zweifellos vorhandenen Spuren einer schon früh auftretenden separatistischen Tendenz im Judentum in nahen Zusammenhang mit dem Aufkommen der Pharisäerbewegung bringt, wenngleich die allzunahe, sozusagen nahtlose Verbindung von ezrageformten Israeliten, Asidäern und Pharisäern bei G. eine nicht genug bedachte Vereinfachung ist. Sicher hat erst die Hellenistenzeit durch die schwere Bedrohung der doppelten Wurzel des israelitischen Volkes – Religion und eigenständiges Volkstum (das eben in so hohem Maße von seiner Religion getragen war, daß es sich selbst mit seiner Religion aufgab) – zur Bildung einer festgeformten Verbindung der «frommen» Juden geführt. Aber die geistigen Quellen dieser Verbindung lagen in der jahrhundertelangen Arbeit, die besonders nach dem Exil eingesetzt hatte, war mit eine Auswirkung der überaus strengen Absonderung der gesetzestreuen Israeliten von aller Mitbevölkerung, besonders durch Ezras Ehegesetze. Viel richtiger als viele Spätere scheint G. die Stellung der Sadduzäer beurteilt zu haben. Hierin liegt auch der große Unterschied gegenüber den schon erwähnten Meinungen, die den Pharisäismus als eine nahtlose Konsequenz der Lehrtätigkeit Ezras und seiner Nachfolger betrachten. Man muß sicherlich auch den Vorgängern der Sadduzäer religiöse Leistung zubilligen. Allerdings erfolgte dann der Einbruch der hellenistischen Ideen gerade in den Priesterkreisen. Aber ebenso sicher kam die Reaktion wieder aus dem Priestermilieu; die Makkabäer waren eben Priester! Noch einmal

---

39 A. a. O. 103.

40 O. Holtzmann, Der Prophet Maleachi und der Ursprung des Pharisäerbundes, Arch. f. Rel.-wiss. 29 (1931) 21; vgl. Mal 3, 16.

41 Vgl. Ezr 9; Neh 10, 30; 13, 1–3. 23–28; Dt 23, 4; Mal 2, 10–12.

42 Hyrkan nahm die Idumäer durch Beschneidung ins jüdische Volk auf – nach Mal 1, 2 haßt aber Jahwe die Edomiter ebenso wie er Jakob liebt, nach 1, 4 grollt Jahwe Edom auf ewig; ebenso sei Aristobul in Galiläa verfahren; Jannai hinwieder habe Pella deswegen zerstört, weil seine Einwohner nicht versprachen, sich als Juden zu geben, ant 13, 9, 1 § 257f; 11, 3 § 318f; 15, 4 § 397 (wo die gut bezeugte Negation in den Text bei Niese zu ergänzen sei).

43 Holtzmann, a. a. O. 17f; vgl. ant 13, 13, 4 § 371; 13, 5 § 375; 14, 2 § 382.

kann man hier auf einen möglichen gemeinsamen Ursprung beider später maßgeblichen Parteien aus dem Priesterstand hinweisen.

III. Die Chasidim

Über die Chasidim oder Asidäer ist in den Quellen nur wenig berichtet. Wie bereits erwähnt, taucht diese Gruppe unvermittelt in den Makkabäerbüchern dreimal auf, in 1 Makk als Teil der Scharen des Judas Makkabäus, in 2 Makk als die Träger der Erhebung. Es scheint sicher zu sein, daß diese Bemerkung nicht ganz genau ist, da 1 Makk viel präzisere Angaben bietet. Die Zeit des Entstehens dieser religiösen Gruppe[44] kann nur erraten werden; man schwankt zwischen dem 3. und 4. Jahrhundert[45]. Eine starke Verbindung zu den Schriftgelehrten dürfte sicher sein. Diesen Stand hat es natürlich auch vor- und nachher ohne feste Bindung an eine bestimmte Gruppe (so etwa die Pharisäer) gegeben; aber ohne die tatkräftigen Bemühungen der Gelehrten ist eine Bewegung, die sich aus offensichtlich religiösen Beweggründen streng an das Gesetz binden wollte, und die dem Suchen nach rechtem Gesetzesverständnis ihren Bestand verdankte, undenkbar[46]. Bei den Asidäern ist dazu auf eine gewisse separatistische Tendenz hinzuweisen, die 1 Makk 7, 12 beweisen dürfte und auch 3, 13, wo die πιστοί von den ἐκπορευόμενοι εἰς πόλεμον anscheinend unterschieden werden, nahelegen könnte[47]. Damit wäre wieder eine Entwicklungsrichtung, die zum Pharisäismus führen mußte, für die Chasidim erwiesen. Da die klassischen Quellen über die Lehranschauungen der Chasidim nicht sprechen, kann über ihre Haltung zum Kultischen nur vermutet werden[48]. Damit ist aber

---

[44] Die συναγωγὴ Ἀσιδαίων ist aber auch schon schlechthin mit dem «qahal chasidim» der Psalmen gleichgesetzt worden, als der «Versammlung» des frommen antihellenistischen Volkes, die den Makkabäern ihre Unterstützung lieh (M. Weber, Ges. Aufs. zur Religionssoziologie III, Nachtrag: Die Pharisäer, S. 401–442, Tübingen 1923, hier S. 401), was allerdings ein Blick auf die Makkabäerbuchstellen sehr unwahrscheinlich erscheinen läßt.

[45] Vgl. A. Michel, Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique, Avignon 1954, 328, Anm. 65.

[46] Es ist aber zu einfach, die Chasidim als die Partei der Schriftgelehrten zu bezeichnen, insofern als sie sich dem Hellenismus entgegensetzten (D. Clerico, Le sette del Giudaismo, Bagnocavallo 1915, 50); noch weniger läßt sich irgendwie erweisen, daß die Chasidim die Gruppe der «Traditionspartei» gewesen sei, die ihre Traditionen an kein Schriftwort anlehnen wollten, was hingegen das Anliegen der Pharisäer gewesen sei (R. Leszynszky, Die Sadduzäer, Berlin 1912, 123).

[47] W. Foerster, Der Ursprung des Pharisäismus: ZNW 34 (1935) 37.

[48] Foerster, Ursprung 37: «muß sich das Interesse der Chasidim mindestens *auch* in starkem Maß auf kultische Dinge richten»? Vgl. den Überblick über das mutmaßliche Entstehen der chasidischen Strömung – Exil, Leviten, Synagoge, Einführung bzw. Dichtung vieler Psalmen, Betonung von Sabbat

auch die Frage nach dem Ursprung und Zweck der «Bewegung» gegeben. Eine bereits angedeutete priesterliche Abstammung mag wahrscheinlich sein. Es ist durchaus möglich, daß die Chasidim fromme Israeliten waren, die sich um der endzeitlichen Hoffnung willen in die Wüste zurückzogen, um sich durch Gebet und Askese auf den zu erwartenden Endkampf vorzubereiten [49]. Ein wirklicher Fortschritt in diesen und den anderen Fragen nach den Theologumena der Chasidim wird sich erst erzielen lassen, wenn die heute schwebenden Fragen bezüglich der den Chasidim unter Umständen nahestehenden Literatur (ein gewisser Teil der Apokryphen und die Qumrânschriften) einigermaßen einer Klärung zugeführt worden sind [50].

Umstritten ist auch die Frage nach der weiteren Entwicklung und nach dem *Fortleben der Chasidim*. Ein weitgehender Konsens besteht in der Annahme einer Zusammengehörigkeit zwischen Chasidim und Pharisäern. Es konnte darüber hinausgehend lange Zeit als allgemein angenommene Meinung angesehen werden, daß die Chasidim das Sammelbecken der national-religiösen Kräfte des jüdischen Volkes gewesen seien, dem dann die Pharisäer, die Essener und die Zeloten entstammten, während die Sadduzäer die hellenistischen Kreise der großen Krisenzeit zu ihren Vorfahren hätten [51]. Während also die Zusammengehörigkeit von Chasidim und Pharisäern für die meisten als sicher erscheint [52], ist man sich viel weniger einig über die Frage der nun einsetzenden *geistigen Umorientierung und Weiterbildung*. Nach der «klassischen» Theorie sind die Pharisäer als die politisch orientierten [53], *praktisch*

---

und Festen – bei H. K. Booth, The Bridge between the Testaments, New York-London 1929, 42–45.

[49] K. Schubert, Die Religion des nachbiblischen Judentums, Wien 1955, 70, verweist auf 1 Makk 2, 29 und 1QS 8, 12–14; ob Stellen über die «chasidim harischonim» auf jene bestimmte Gruppe der «Asidäer» zu beziehen sind – wie Sch. z. B. (Anm. 2) bei Ber 5, 1 tut – ist fraglich.

[50] Hierherein fällt z. B. die interessante Frage der Bußzeit, wie sie Foerster (a. a. O. 47–51) formuliert: die Chasidim hätten die Bußzeit des *ganzen* Volkes herbeiführen wollen; diese Bestrebungen seien durch die Pharisäer in ihrem Kampf mit Jannai fortgesetzt worden. So sei etwa die zwangsweise Judaisierung Chanaans 1 Makk 3, 3 zu verstehen.

[51] So Klausner, Jesus 270–274; Schubert, Religion 70: die Pharisäer seien aus dem Volk und einigen «Frommen» gebildet worden, während der Großteil der «Frommen» in der Wüste geblieben sei und dort die Erfüllung von Is 40, 3 erhoffte.

[52] Aus der großen Literatur nur J. Bonsirven, Le Judaisme Palestinien au temps de Jésus-Christ I, Paris 1935, 48; Steuernagel, Art. Pharisäer in Pauly-Wissowa XIX, 1829; R. H. Pfeiffer, History of New Testament Times, New York 1944, 1. All das im Anschluß an die «klassische» Linie Wellhausen-Schürer (Geschichte II, 472f).

[53] Schürer, Geschichte II, 473: gerade durch ihre «gesetzliche Ängstlichkeit» mußten sie gegen die Politiker – die Makkabäer – Stellung auf politischer Ebene beziehen.

eingestellten Nachkommen zu verstehen, während sich die schon im Namen ausgedrückte ursprüngliche Frömmigkeitsrichtung der Chasidim in der *monastischen Gemeinschaft der Essener* wiederfände. Gern wurden die Pharisäer als die bezeichnet, die sich vom ursprünglichen Ideal getrennt hätten [54]. Man wollte in den Chasidim eine dreifache Haltung entdecken – quietistisch, legalistisch, apokalyptisch [55] –, die sich dann getrennt in den drei Richtungen der Essener, Pharisäer und Apokalyptiker gezeigt habe; allen dreien sei das Grundmerkmal der Chasidim gemeinsam gewesen, die Frömmigkeit. Wieder muß bemerkt werden, daß wir bei unserem mangelnden Wissen um die nähere Charakteristik der Chasidim all das höchstens vermuten können. Leider handeln unsere Quellen fast ausschließlich von politischer Geschichte [56], so daß der Hypothese sehr weiter Raum gelassen werden muß.

Beachtenswert scheint Bonsirvens Annahme, daß die eigentlichen Nachkommen der Chasidim nicht die Pharisäer gewesen seien, sondern die *im rabbinischen Schrifttum erwähnten «Chasidim»*, die «Frommen von ehedem» [57]. Möglicherweise hätten diese «Heiligen» in den Städten gewisse Vereinigungen gebildet, die sich wenigstens von Zeit zu Zeit getroffen hätten [58]. B. gibt eine gute Zusammenstellung der wesentlichen an ihnen gerühmten Eigenschaften, die sie als besonders gesetzesstrenge Vertreter jüdischer Religiosität erscheinen lassen [59]. Natürlich kann man auch bei dieser Annahme eine direkte Verbindung zwischen den Asidäern und Pharisäern nicht in Abrede stellen [60]. Eine Verbindung von Chasidim und Pharisäern ableugnen, hieße diese Partei mit ihrer Entwicklungsgeschichte völlig in der Luft hängen lassen. Wenigstens ideengeschichtlich muß eine Verbindung mit der Vorzeit da sein, wenn schon kein geschichtlicher Anlaß sich einwandfrei für die Erklärung der ganzen Strömung bietet. Keine andere Richtung würde sich in das wahrscheinliche Entwicklungsbild des Pharisäismus lückenloser einfügen als eine Partei, die in beson-

---

54 H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel [3], Göttingen 1864, IV, 482f; Cohen, Pharisiens I, 106. Nach E. hätten sich die «Frommen» teils passiv im Volksganzen verhalten, teils in völliger Weltflucht den Essenerorden gegründet.

55 W. O. E. Oesterley, A History of Israel, Oxford 1945, II, 321.

56 Moore, Judaism I, 57.

57 Bonsirven, Judaisme I, 43f.

58 Im Anschluß an Büchler, Types of Jewish-Palestine Piety, London 1922, 193; vgl. zum ganzen Thema überhaupt 68–264; vgl. auch J. Lehmann, Sectes juives mentionnées dans la Mišna ... REJ 1895, 182ff; Kohler, Origins of the Synagogue 29–116.

59 Bonsirven, Judaisme I, 44.

60 So auch Bonsirven, Judaisme I, 48!

derer Gesetzesstrenge und damit Frömmigkeit ihr Wesensziel erblickte, die das politische Element offensichtlich zugunsten der religiösen Ruhe zurückzustellen bereit war[61], und in der das Ideal der völligen «Trennung» vorgebildet ist.

Den eigentlichen Grund für die Entwicklung der «Frommen» zu der *Partei* der Pharisäer sah man immer wieder darin, daß diese gesetzesstrengen Israeliten dem mehr und mehr politischem Erwerb dienenden Wirken der Hasmonäer und ihrer Anhänger entgegentreten mußten. Der *Gegensatz zu den Hasmonäern* habe die *Chasidim zu Pharisäern,* die Kampfstellung der so Angegriffenen habe sie zu der Partei der Sadduzäer gemacht. Aus diesen Konsequenzen heraus sei klar, daß die Pharisäer von ihrem Beginn her die Partei des Gesetzes, die Sadduzäer die des neuen Staates seien[62]. Je größer der Einfluß der chasidisch-pharisäischen Richtung auf das Volk geworden sei, um so mehr habe sich die Aristokratie (die Sadduzäer) von ihnen entfernt[63]. Mithin wäre der auslösende Anlaß für die Parteienspaltung die durch die verschiedene geistige Herkunft und politische Zielsetzung vorbereitete Spannung, die in der Einstellung zu Religion und Staat ihr Kampffeld fand[64].

Bedeutungsvoll für die gegenseitige Ausbildung der Standpunkte war die dauernde Auseinandersetzung jedenfalls, wenn auch andererseits die Parteirichtungen wohl schon vorher da waren. Das militant profilierte Antlitz der beiden Parteien hat sich offenbar im gegenseitigen Widerstreit entwickelt. Fraglich ist übrigens, ob die Sadduzäer tatsächlich auch schon damals so verweltlicht waren, wie man gewöhnlich annimmt. Die Durchsetzung der makkabäischen Partei durch die alten weltlich eingestellten Hellenisten im großen Maße ist wohl leichter behauptet als bewiesen. Es war eine immerhin bemerkenswerte Vermutung[65], daß die sadduzäisch eingestellten Juden durch ihre An-

---

[61] Vgl. das analoge Vorgehen des Jochanan ben Zakkai, der sicher hierin als Repräsentant seiner «Parteifreunde» gelten kann, daß er den Kampf verließ, um die Lehre zu retten.

[62] Wellhausen, Pharisäer 94; W. Fairweather, The Background of the Gospels, Edinburgh 1908, 150f; F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (hrsg. v. Delitzsch-Schnedermann), Leipzig 1880, 10–14.

[63] C.-F. Jean, Le milieu biblique avant Jésus Christ I, Paris 1922, 571.

[64] H. Graetz (M. Brann), Geschichte der Juden, 3. Bd., 2. Hälfte, Leipzig 1906, 698f: Während die Erhaltung des Judentums das Ziel der Pharisäer war, das sie zur Richtschnur auch ihres im Laufe der Zeit notwendig politisch werdenden Handelns machten, ging es den Sadduzäern um die Erhaltung des jüdischen Staates. Das erste Ziel war auch in einem nichtjüdischen Staate erreichbar, das zweite hatte die Religion nur als Mittel zum Zweck im Auge.

[65] Eerdmans, Pharisees and Sadducees: Exp 1914, 314f.

nahme, das messianische Königreich werde nach der wörtlichen Auslegung der einschlägigen Prophetenstellen als irdisches Königreich für die Lebenden eintreten, zum materiellen Kampf für dieses Wunschbild aufgemuntert worden seien, während die «Pharisäer» dank ihres ausgebildeten Glaubens an Fortleben und Auferstehung mit Ruhe der Dinge harrten, da sie ja gewiß waren, daß die Gerechten auferstehen und den Tag des Herrn, der im Himmel vorbereitet werde, sehen würden. Der treibende Beweggrund des Aufstandes der Makkabäer war zweifellos ein religiöser, allerdings mit mehr Realismus versetzt, als ihn die bewundernswerten Tausend (1 Makk 1, 29–38) an den Tag legten, die damit in gewissem Sinn eher zu einer chasidisch-pharisäischen Richtung zu zählen wären.

Unter Beachtung einer gerechten Einschätzung der Sadduzäer ist die auf den ersten Blick reichlich absurde Meinung Finkelsteins, die Pharisäer und die Sadduzäer hätten die *gleiche Wurzel,* nämlich die chasidische Bewegung, keineswegs so unwahrscheinlich [66]. Kurz skizziert würde sich die *Vorgeschichte* so erstellen: Ezra habe die Chasidim gegründet, die Leitung hätte die «Große Synagoge» innegehabt, ihre Konstitutionen wären in Neh 9–10 zu suchen. Unter Simeon II. dem Gerechten seien um 200 v. Ch. viele führende Priester zu der Bewegung gestoßen. Nach seinem Tode allerdings hätten sie sich Sadduzäer genannt, während sie die zurückbleibenden Mitglieder der Chasidim als Häretiker («Pharisäer») brandmarken wollten [67].

So umstritten und zweifelhaft die Existenz der «Großen Synagoge» ist, hat doch der Hinweis auf ein Herkommen beider Richtungen aus einem gemeinsamen Stamm Bestechendes für sich [68]. Bereits oben wurde auf die verschiedenen Züge im Lehrgebäude der Pharisäer hingewiesen, die eine priesterliche Abkunft der Partei nahelegen könnten. Gerade die Qumrânfunde, die einerseits eine starke halachische Verwandtschaft mit den pharisäischen Meinungen, andererseits eine hohe Verehrung für das Priesterliche, wohl schon im Namen «Söhne Zadoqs», aufweisen, können in dieser Richtung ein Fingerzeig sein [69].

---

[66] Finkelstein, The Pharisees and the Men of the Great Synagogue, New York 1950, XI; vgl. R. North, The Qumrân «Sadducees»: CBQ 17 (1955) 164–188; hier 186, Anm. 87.

[67] Finkelstein, Synagogue XIV.

[68] Finkelstein, Synagogue XI meint in Antigonos von Socho das Bindeglied zwischen beiden Richtungen bezeichnen zu können.

[69] W. Caspari, Die Pharisäer bis an die Schwelle des NT, Berlin 1909, 20 meinte, die Pharisäer hätten sich erst nach dem bekannten Vorfall mit Hyrkan als Partei gebildet, und zwar als eine Verbindung von Griechenfeinden und Schriftgelehrten. Nach den uns zur Verfügung stehenden Quellen müssen

IV. Gesamturteil

Nach der Darstellung dieser Theorien muß wohl auch der wahrscheinlich bleibende Ertrag so vieler Arbeit herausgehoben werden. Es dürfte feststehen, daß die Pharisäer einer gesetzesstrengen Richtung, die sich in der späthellenistischen Zeit in einer Vereinigung der «Frommen» manifestierte, ihren zumindest mittelbaren Ursprung verdanken. Über diese Richtung ist zwar nichts Genaueres auszumachen, aber ihre wahrscheinlichen geistesgeschichtlichen Wurzeln lassen sich doch erschließen. Vor allem kommt das fortwirkende Werk Ezras in Frage, der dem besonderen Wissen um die Gesetzesverbundenheit des israelitischen Volkes zum Durchbruch verholfen hatte. Die von den Schriftgelehrten weitergetragene Gesetzesfrömmigkeit war der theoretische Unterbau für das Wirken dieser «Frommen» (Chasidim). Sicher lag auch das Prinzip der Absonderung vom Unreinen, bzw. Heidnischen, besonders seit den Maßnahmen des Ezra und Nehemias, im wesentlichen Streben der israelitischen Gesetzesstrengen fest verankert. Die nach beiden Seiten treibenden Kräfte der hellenistischen Zeit wirkten sich vor allem im Priesterstand aus. Das korrumpierende Element waren die hellenisierenden Priester, die das jüdische Volk aus seiner religiösen Eigenart herauszutreiben drohten. Die Reaktion des durch die Arbeit der schriftgelehrten Kreise traditionstreuen Volksteiles fand ihre Form in der von Priestern unternommenen Erhebung, die anscheinend zuerst das ganze religionsgetreue Volk wenigstens seiner Schichtung nach erfaßt haben dürfte.

Der Kern der Bewegung waren zu einem guten Teil die besonders Gesetzesstrengen (Chasidim), die ihren Sitz wohl vor allem in den Städten besaßen oder doch von dort beeinflußt waren, da die Städte der Ausprägung ihrer neuen Form und der Vermittlung des auswärtigen Gedankengutes, das in diesen Kreisen offensichtlich assimiliert wurde, besonders günstig sein mußten. Vor allem die Lehre von Auferstehung und Unsterblichkeit, die Ansichten über die Geisterwelt und die Problematik von Gut und Böse dürften hier ihre endgültige Prägung gefunden haben. Wenn ein Schluß von den Tendenzen im Pharisäismus auf diese Zeit erlaubt ist, so hätten die Chasidim wohl auch die Neigung zu einer verständigen Auslegung des Gesetzes, besonders auch in humaner Richtung, gehabt.

aber die Pharisäer zumindest zu einer Aktionsgemeinschaft zusammengeschlossen gewesen sein. Leider treten sie schon bei ihrem ersten Auftreten als eine fertige Gruppe hervor, was die Rekonstruktionsarbeit nicht leichter macht.

Nach der großen Auseinandersetzung mit dem Heidentum finden sich mehrere Ausprägungen dieser geistigen Haltung, deren Verhältnis zu der wahrscheinlich als Sammelbewegung existierenden «nationalen Front», bzw. zu ihrem geistigen Zentrum, den Chasidim, nicht ganz klar ist. Wahrscheinlich hat sich unter dem Druck der zunehmenden Verweltlichung der makkabäischen Fürsten die stark praktisch-politisch orientierte pharisäische *Partei* gebildet, die sich zugleich die Durchsetzung der Frömmigkeitsideale der chasidischen (und vorchasidischen) Strömungen im praktischen Leben des Gesamtvolkes zum Ziel gesetzt zu haben scheint. Eine andere Richtung führte statt zu angestrebter korporativer Frömmigkeit des Gesamtvolkes zur Flucht aus dem Volksverband. Wahrscheinlich gehören hierher sowohl die (eventuellen) Vereinigungen der aus dem Talmud bekannten Chasidim, die Wurzeln der essenischen Gemeinschaften und also wohl auch die Qumrânsekte. Der übriggebliebene Teil der «makkabäischen Freiheitsfront» dürfte sich einerseits unter der Gewalt der politischen Entwicklung, teilweise auch aus «klassebedingten» Gründen, in der (hohepriesterlichen) Sadduzäerpartei gefunden haben, deren Mitglieder mit der chasidischen Bewegung nur in mittelbarer Abstammung in Beziehung gewesen sein werden. Die Differenzierung aller drei Richtungen kann längere Zeit hindurch keineswegs besonders ausgeprägt gewesen sein. Erst durch die allmähliche Entwicklung wurden die festgefügten Fronten, die unsere klassischen Quellen bieten, herbeigeführt.

Aus dieser Überlegung erklärt sich einerseits der zwischen den Parteimeinungen schillernde Standpunkt eines großen Teiles der apokryphen Literatur und andererseits die praktische Unmöglichkeit einer genaueren Einordnung der einzelnen Literaturprodukte. Möglich erscheint die Annahme eines gemeinsamen priesterlichen Ursprunges der nachmakkabäischen geistigen Strömungen, die aus dem Anhängerkreis der Sadduzäer, dem stark priesterlichen Aufbau der Essenergemeinschaften und den laienpriesterlichen Bestrebungen des Pharisäismus ihre Hauptargumente zieht. Der Vereinigungs- und zugleich auch wieder Trennungspunkt all dieser nachexilischen Strömungen wäre die makkabäische Freiheitsfront, die einerseits ihre geistigen Potenzen vom Priestertum und der schriftgelehrten Arbeit dreier Jahrhunderte bezog und sie andererseits in verschiedener Ausprägung ihren Kindern mitgab. Mehr als diese Hypothese läßt sich vermutlich einstweilen noch nicht erstellen.

(Abgeschlossen am 15. Jänner 1958)

Der Stephanusbericht (Apg 6,8—15 und 7,54—8,2)*

Von Johann Bihler, Augsburg

Die Erforschung der Apostelgeschichte hat sich in den letzten Jahren, angeregt durch die formgeschichtliche Methode, besonders den Reden zugewandt. Dabei hat sich das Interesse vornehmlich auf die Areopagrede konzentriert, deren Bedeutung auch aus der Zuordnung der im Rahmen gezeichneten Situation und der Rede selbst zu erschließen ist. In Bezug auf die Stephanusrede wird ein Zusammenstimmen von Rede und Rahmensituation nicht selten bestritten; die Rede sei situationsfremd [1]. In die Situation eines Prozesses scheint sie tatsächlich nicht recht zu passen; denn man kann sie sich nicht gut als «Verteidigung» des Angeklagten vorstellen. Aber es fragt sich, ob die Beschreibung des Prozesses wirklich die Mitte des Stephanusberichtes darstellt, oder ob nicht vielleicht andere Motive und Aussagen mehr Beachtung verdienten, die dann als Ausgangspunkt für die Untersuchung der Rede und der ganzen Geschichte zu günstigeren Ergebnissen als bisher führen würden. Die richtige Interpretation der Rede hat eine genaue Analyse des Berichtes zur Voraussetzung. Dabei muß aber beachtet werden, daß die Apg kein Geschichtsbericht im modernen Sinn ist; denn sie ist wesentlich Verkündigung, und es liegt dem Verfasser viel daran, die Anfänge der Kirche zu deuten. Durch die Rückbesinnung auf die Anfänge kann die gegenwärtige Gestalt der Kirche besser verstanden werden. So müssen wir, um zu einer besseren Würdigung der Stephanusrede zu gelangen, auch einmal nach dem Sinn und den Schwerpunkten des umrahmenden Berichtes fragen.

Der Stephanusbericht beginnt mit 6, 8. Die Untersuchung des Abschnitts 6, 1–7 muß zurückgestellt werden, da diese Verse als Einführung in die Stephanus- und Philippusgeschichte dienen. Das

---

* Die folgende Untersuchung ist ein gekürzter und überarbeiteter Abschnitt aus meiner Dissertation: «Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte», die im Sommer 1957 der Theol. Fakultät der Universität München vorgelegt wurde.

[1] Vgl. M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hgg. von H. Greeven (FRLANT 60), Göttingen 1951, 143–146. Ähnlich urteilt E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Meyer [10]), Göttingen 1956, 247ff. An dieser Auffassung übt Kritik: Bo Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde (AbhTANT 32), Zürich 1957, 131, Anm. 5.

Ende der Stephanusgeschichte erscheint eigentümlich aufgelokkert und mit der Saulusgeschichte verflochten. Aus methodischen Gründen lassen wir auch die beiden Verse 7, 2 und 7, 54 unbeachtet, da sie nur «Bericht» und «Rede» miteinander «vernähen». Dann umfaßt der eigentliche Stephanusbericht folgende vier Themen:

a) Stephanus disputiert – wird verleumdet 6, 8–11
b) Stephanus vor dem Hohen Rat – falsche Zeugen 6, 12–14
c) Die Vision: Von den Umstehenden beobachtet 6, 15
von Stephanus selbst gedeutet 7, 55–56
d) Die Steinigung des Stephanus u. seine Bestattung 7, 59–8, 2

Leicht sind in diesem Bericht Erweiterungen und Verdoppelungen festzustellen. So lesen wir im letzten Abschnitt zweimal ἐλιθοβόλουν, die beiden Verse 7, 55 und 56 sind fast ganz gleich, und in 6, 13f werden die Anklagepunkte zweimal angeführt. Das ist freilich keine neue Erkenntnis: schon oft wurde auch auf gewisse Parallelen zwischen Stephanusbericht und Ev hingewiesen[2]. Noch nicht genügend geklärt dagegen dürfte die Tragweite dieser Beziehung zwischen Apg 6–7 und Ev sein. Das soll den Ausgangspunkt für die folgende Analyse des Berichtes bilden.

1. Der Anteil des Lukas bei der Abfassung des Stephanusberichtes

Zu 6, 8–11: Der erste Satz des Berichtes enthält eine allgemeine Schilderung der Wundertätigkeit des Stephanus. Aber darauf liegt kein besonderer Akzent, seine Redegabe steht mehr im Vordergrund. In V. 8 und V. 10 fallen die Begriffspaare auf, mit denen die Fähigkeiten des Stephanus angedeutet werden. «Gnade und Kraft» ermöglichen ihm seine Wunderwirksamkeit, und «Geist und Weisheit» sind die besonderen Kennzeichen seiner Redegabe. Vom Geist spricht der Berichterstatter wiederholt im Rahmen der Stephanusgeschichte (6, 3. 5. 10; 7, 55); aber diese Hervorkehrung des Pneumatischen interessiert uns jetzt noch nicht als solche, sondern wir fragen zunächst nur nach der eigentümlich lukanischen Ausdrucksweise. Die Aussage in 6, 10 läßt sich leicht als typisch lukanisches Wort erkennen. Zum Vergleich ziehen wir Lk 21, 15 heran, wo Lukas erheblich von Mk 13, 11 abweicht und ganz eindeutig eine eigene Form der Verheißung Jesu bietet. Die Parallelität von Apg 6, 10 und Lk 21, 15 gründet einmal auf dem

---

2 Siehe zuletzt E. Trocmé, Le Livre des Actes et l'Histoire (Etudes d'Hist. et de Phil. Relig.), Paris 1957, 186; M. Simon, St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church, London 1958, 20–26.

Vorkommen des Begriffs «Weisheit» in beidenTexten, zum anderen auf der Hervorhebung der Überlegenheit des Jüngers Jesu. Στόμα (Lk 21) und πνεῦμα (Apg 6) können gleichgesetzt werden, weil sich die pneumatische Begabung des Stephanus im Reden und Disputieren kundtut. So erfüllt sich an Stephanus eine Verheißung Jesu, die für die Zeit der Verfolgung gegeben ist. Dabei ist aber die lukanische Auffassung vorausgesetzt: Die Verfolgungen gehören nicht zum eigentlich eschatologischen Geschehen (Lk 21, 10), sondern sind der Zeit der Kirche zugeordnet (21, 12)[3]. Dabei mag in der Stephanusgeschichte auch noch ein apologetisches Motiv mitspielen. Stephanus *wird* angegriffen; nicht die Kirche ist schuld an diesem Konflikt, sondern der Angriff geht von der Seite der Juden aus. Das wird besonders aus V. 11 ersichtlich, der zugleich zum zweiten Thema überleitet.

Zu 6, 12–14: In diesem Abschnitt des Berichtes sind zwei Momente beachtlich. Die Falschheit und Böswilligkeit der Gegner des Stephanus wird scharf ans Licht gerückt und in verschiedenen Wendungen herausgestellt (ὑπέβαλον ... συνεκίνησαν ... ἔστησαν μάρτυρας ψευδεῖς). Sodann zeichnet sich in diesen Versen ein wichtiger Situationswechsel ab: Stephanus steht jetzt vor dem Synedrium. Man hat öfters die Frage aufgeworfen, ob hier eine ordentliche Gerichtsverhandlung vorliegt, oder ob Stephanus in einem tumultuarischen Vorgehen der Juden hingerichtet wurde[4]. Beide Auffassungen können für sich eine gewisse Wahrscheinlichkeit, aber nicht mehr, beanspruchen. Sicherlich ist hier der Rahmen einer Gerichtsverhandlung gegeben (Auftreten von Zeugen, die Zeugen werfen den ersten Stein 7, 58). Joach. Jeremias hat darauf hingewiesen[5], daß ein solches selbständiges Vorgehen der Juden auch unter der Herrschaft der Römer nicht unmöglich war. Jedoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die ganze Szene eher einem Tumult als einem ordentlichen Verfahren glich[6]. Daß hier die meisten unserer Fragen ins Leere stoßen müssen, liegt daran, daß Lukas die Geschichte wahrscheinlich nicht unter demselben Gesichtspunkt wie wir betrachtet. Für ihn ist es wichtig, daß eine Gerichtsverhandlung vor dem Hohen Rat durchgeführt

---

3 Vgl. dazu H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien z. Theologie des Lukas (Beitr. z. hist. Theol. 17), Tübingen 1954, 183ff.

4 Auf dieses Problem gehen vor allem ein: K. Bornhäuser, Studien zur Apg, Gütersloh 1934, 73ff; H. W. Surkau, Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit (FRLANT 36), Göttingen 1938, 106; Bo Reicke, a. a. O. 164.

5 «Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu vor dem Hohen Rat»: ZNW 43 (1950/51), 146.

6 So urteilt E. Haenchen, a. a. O. 253–255: «... das Vorgehen gegen Stephanus selbst ist ein Akt von Lynchjustiz gewesen.»

wird; denn es geht hier um grundsätzliche Auseinandersetzungen, die in aller Öffentlichkeit ausgetragen werden müssen. Volk und Führer stehen in einer Front gegen Stephanus. Bisher war der λαός nicht feindlich gegen die Gläubigen gesinnt (vgl. 4, 33; 5, 12–15. 34), nun schließt er sich den Hohenpriestern an, die von Anfang an gegen die Apostel aufgetreten waren (4, 1. 5–7; 5, 17ff). Die Auseinandersetzung mit Stephanus trägt offiziellen Charakter, und darum ist der Rahmen eines Prozesses erforderlich [7].

In 6, 13–14 werden die Vorwürfe gegen Stephanus in zwei verschiedenen Formen angeführt, die aber sachlich kaum voneinander abweichen. Der Terminus τόπος klingt zwar etwas unbestimmt, meint aber jedenfalls die Stadt Jerusalem oder den Tempel [8]. Worte gegen den Tempel stellen eine Gotteslästerung dar (vgl. V. 11), und eine Lästerung ist auch jedes Wort gegen Moses, der als Gesetzgeber gilt. V. 14 knüpft nun aber deutlich an die Zeugenaussage im Prozeß Jesu an. Nach Mk 14, 58/Mt 26, 61 soll Jesus vom Niederreißen des Tempels und seinem Wiederaufbau in drei Tagen gesprochen haben. Lukas erwähnt in seiner Darstellung des Verhörs Jesu diese Zeugenaussage nicht; er bringt dafür das Tempelwort im Rahmen der Stephanusgeschichte. Daß das nicht zufällig so ist, ergibt sich aus einer eingehenderen Betrachtung des Tempelworts und seines Rahmens.

Mit dem Tempelwort ist das Motiv der *Gotteslästerung* verbunden, das in der Stephanusgeschichte eine große Rolle spielt. Im Prozeß Jesu läßt Lukas den Vorwurf der Gotteslästerung aus, weil darauf die Todesstrafe steht, die aber von den Römern über Jesus verhängt wurde (vgl. Lk 22, 71 und Mk 13, 64/Mt 26, 65) [9]. In der Stephanusgeschichte dagegen nimmt dieses Motiv einen breiten Raum ein. Wohl wird die Anklage dadurch etwas abgeschwächt, daß es sich hier um Verleumdungen und lügnerische Zeugen handelt; aber das Bekenntnis des Stephanus zum erhöhten Menschensohn muß von den Zuhörern als eine Gotteslästerung empfunden worden sein. Sie halten sich die Ohren zu, um nicht weitere Lästerungen hören zu müssen (Apg 7, 57) [10].

---

[7] Die Parallelen zum Prozeß Jesu fallen natürlich auf, aber die Gestaltung der Gerichtsszene in Apg 6 ist nicht auf Angleichung an den Prozeß Jesu zurückzuführen. Etwas mißverständlich spricht O. Bauernfeind, Die Apg (THK 5), Leipzig 1939, 110, von einem «wechselseitigen Sich-Beeinflussen beider Erzählungen».

[8] Vgl. Bo Reicke a. a. O. 127.

[9] Siehe J. Schmid, Das Ev nach Lukas (RegNT 3), Regensburg ^{3}1955, 341; J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Regensburg ^{2}1955, 85.

[10] So E. Haenchen a. a. O. 250.

Sowohl im Prozeß Jesu als auch in der Verhandlung gegen Stephanus treten Zeugen auf. Aber es handelt sich um *lügnerische Zeugen* (Apg 6, 13), bzw. das Zeugnis ist falsch (Mk 14, 57. 59) [11]. Bei Lukas fehlen die falschen Zeugen im Verhör Jesu, und Matthäus läßt sie zwar auftreten (26, 60b), bringt sie aber nicht in Zusammenhang mit seinem etwas anders formulierten Tempelwort («Ich *kann* den Tempel zerstören ...»). Er hat das Tempelwort selber abgeschwächt und kann darum auf das Motiv von den falschen Zeugen verzichten. Zwischen Markus und Lukas besteht ein kleiner, aber doch beachtenswerter Unterschied. Nach den Angaben des Markus muß man annehmen, daß die Zeugen (objektiv) Falsches vorbrachten (ἐψευδομαρτύρουν), Lukas spricht von lügnerischen Zeugen (Apg 6, 13: μάρτυρες ψευδεῖς). Den falschen Zeugen ist der *wahre* Zeuge Stephanus gegenübergestellt (vgl. 22, 20)! Er allein vermag den wahren Sinn des Wortes Jesu zu erfassen, weil er von Geist und Glauben erfüllt ist (vgl. 6, 5 und 1, 8).

Das *Tempelwort* ist ein Rätselwort und hat verschiedenste Interpretationen erfahren. Es war allen vier Evangelisten bekannt, aber jeder von ihnen bringt es in einer anderen Form, z. T. auch in einem anderen Zusammenhang. Die Vielgestaltigkeit der Überlieferung zeigt folgende Übersicht:

Mk 14, 58 (= 15, 29):

ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον
καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω

Mt 26, 61 (= 27, 40):

δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ
καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι

Joh 2, 19:

λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον
καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν

Apg 6, 14:

Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον

---

[11] H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT (Angelos Beih. 4), Leipzig 1932, 99, stellt die verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten zusammen. W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung (AbhTANT 6), Zürich ²1953, 93, meint, daß das Tempelwort der ältesten Gemeinde Schwierigkeiten bereitete, weil sich die Voraussage nicht erfüllte und der Haltung der ersten Christengemeinde widersprach; darum soll das Motiv von den falschen Zeugen eingeführt worden sein. Aber man kann dann fragen: Warum hat die Gemeinde den Anstoß nicht dadurch beseitigt, daß sie dieses Wort einfach totschwieg? Vgl. auch M. Simon, Retour du Christ et reconstruction du Temple dans la pensée chrétienne primitive, in: Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges p. M. Goguel, Neuchâtel 1950, 249. A. Fridrichsen, Zur Stephanusrede AG. 7: Le Monde Oriental 25 (1931), 47: «Die Anklage ist von Lukas als falsche dargestellt. Die Anklage ist Erfindung.» Das ist zu kurzschlüssig geurteilt.

Trotz mannigfacher Abweichungen läßt sich eine bestimmte Grundform herauskristallisieren:

a) Das Tempelwort hat die Form einer *Selbstaussage Jesu.* Johannes weicht hier insofern ab, als er eine Mischform bietet und die Ich-Aussage nur auf die Ankündigung des Tempelaufbaus bezieht [12]. Das hängt mit seiner Deutung des Wortes auf Tod und Auferstehung Jesu zusammen. Umgekehrt ist in Apg 6, 14 gerade die Ich-Aussage des ersten Teils verstärkt (Jesus, der Nazoräer – und kein anderer – ist es, der den Tempel zerstören wird ...) [13].

b) Das Tempellogion ist *zweigliedrig:* Es kündigt die Zerstörung und den Aufbau des Tempels an. Nur in Apg 6, 14 steht nicht eine positive Aussage gegen eine negative, sondern da treten zwei negative Aussagen nebeneinander (Tempelzerstörung und Änderung des Gesetzes).

Damit sind die beiden wesentlichen Merkmale unseres Tempellogions erfaßt. Die Zweigliedrigkeit und Selbstaussage fehlen dagegen in einem weiteren Wort über den Tempel, das in der Einleitung zur eschatologischen Rede steht (Mk 13, 2 Parr). Es handelt sich hierbei um ein Drohwort, wie es ähnlich auch in Mt 23, 37–39/ Lk 13, 34–35; Lk 19, 39–44 vorliegt. Solche Drohworte knüpfen an die prophetische Verkündigung an (vgl. Is 22, 5–7; Jer 7, 11–15; 9, 10; 26, 18). So stehen sich also zwei Typen von Tempelworten gegenüber [14]: Mk 13, 2, ein eingliedriges Wort mit Passivkonstruktion [15], das auf den *steinernen* Tempel zu beziehen ist – Mk 14, 58 Parr, ein zweigliedriges Logion, das als Selbstaussage Jesu mit *eschatologischer* Bedeutung formuliert ist. Markus und Lukas haben nun die beiden Typen einander angenähert, allerdings in jeweils entgegengesetzter Weise. So hat Markus in 13, 1–4 zwei ursprünglich wohl getrennte Situationen (vgl. die Einleitung in V. 1 und V. 3) zusammengefaßt. Infolgedessen ist das Drohwort gegen den Tempel nun mit dem Wort über die Allvollendung in Zusammenhang gebracht. Die Tempelzerstörung ist so zu einem eschatologischen Geschehen geworden, und umgekehrt hat die Allvoll-

---

[12] Der Befehlssatz ist in einen Konzessivsatz aufzulösen, siehe Blaß-Debrunner, Grammatik des ntl Griechisch, Göttingen [9]1954, § 387, 2.

[13] R. Schumacher, Der Diakon Stephanus (Ntl. Abh. III, 4), Münster i.W. 1910, 89, will den Ton der Verachtung heraushören. Wir haben aber in der Rede eine ähnliche stilistische Form (in 7, 35ff). So ist dieses Moment schwerlich beabsichtigt.

[14] Diese Unterscheidung ist methodisch von Bedeutung und gilt nur für die syn Belege. Damit soll nicht behauptet werden, daß beide Typen völlig unabhängig voneinander sind, vgl. R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evv, Leipzig 1940, 16f.

[15] Zur Bedeutung der Passivkonstruktion siehe G. Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1930, 183–185.

endung etwas mit der Tempelzerstörung zu tun [16]. Lukas dagegen hat das eingliedrige Tempelwort in sein Ev aufgenommen, faßt die Tempelzerstörung aber nicht als eschatologisches Geschehen [17]. In der Einleitung zur eschatologischen Rede (21, 5–7) ist deshalb nur von der Tempelzerstörung, aber nicht von der Allvollendung die Rede. Spuren der eschatologischen Aussage sind auch bei ihm vorhanden; denn die Frage nach den «Zeichen» ist in seinem Text (V. 7b) inkonsequenterweise stehengeblieben. Die Angabe der Vorzeichen der Parusie paßt nicht recht zu geschichtlichen Aussagen. Nach V. 7 (Frage nach dem Zeitpunkt der Tempelzerstörung) sollte eigentlich die Ankündigung der Verfolgungen kommen (V. 12). Aus 21, 12–24 können wir entnehmen, daß die Unheilsweissagung über den Tempel bereits erfüllt ist [18], und nach dem Einschnitt vor V. 25 müssen wir schließen, daß Lukas die Tempelzerstörung noch nicht als endzeitliches Ereignis versteht. Darum mußte Lukas das zweigliedrige Tempellogion streichen; es fehlt konsequenterweise auch bei der Szene unter dem Kreuz. Die zweite Vershälfte, die die Verheißung des Aufbaus in drei Tagen enthält, verbot es, das zweigliedrige Logion auf die Zerstörung des Tempels in Jerusalem zu beziehen. Gerade daran war dem dritten Evangelisten aber viel gelegen. Während Markus kein weiteres Wort vom Typus des eingliedrigen Drohwortes kennt, bringt Lukas weitere Unheilsweissagungen über Tempel und Stadt Jerusalem (19, 41–44; 23, 28–31; vgl. auch 13, 34f/Mt 23, 37–39).

Von da her muß nun auch Apg 6, 14 verstanden werden: Die rein negative Form des Tempellogions ergibt sich aus der lukanischen Interpretation des Tempelwortes [19]. An Stelle der Ankündigung des Tempelaufbaus hat Lukas ein Wort über «die Gebräuche, die uns Moses überliefert hat» angefügt. Auch da wird Jesus und dem von ihm kündenden Stephanus eine destruktive Tendenz vorgeworfen. Der Terminus ἔθος bedeutet eigentlich «Sitte, Brauch, Ritus» und findet besonders im kultischen Bereich Anwendung. Die kultische Gesetzgebung, wie sie von Moses her, d. h. im Pentateuch, überliefert ist, darf nach jüdischer Anschauung nicht abgeändert werden. Was kein Mensch antasten darf, näm-

---

[16] E. Lohmeyer, Das Ev nach Markus (Meyer [11]), Göttingen 1951, 269, spricht von einer «künstlichen» Verknüpfung von Tempelzerstörung und Allvollendung.

[17] Siehe dazu besonders H. Conzelmann, a. a. O. 107–116.

[18] Vgl. J. Schmid, a. a. O. 26 und 308ff.

[19] E. Haenchen, a. a. O. 229, Anm. 4 bemerkt kurz: «Übrigens haben wir mit zu berücksichtigen, daß Mk 14, 57ff auf unseren Vers eingewirkt hat.» Damit ist der eigentliche Sachverhalt nicht hinreichend erfaßt.

lich den Tempel und das damit zusammenhängende Gesetz, wird Jesus zerstören bzw. abändern.

Auch im zweiten Abschnitt des Stephanusberichtes ist also die Denkweise und Auffassung des Lukas festzustellen. Die Formulierung der Anklagepunkte setzt die lukanische Auffassung vom Tempel voraus.

Zu 6, 15 und 7, 55–56: Der dritte Abschnitt des Stephanusberichtes ist durch die Rede in zwei Teile gespalten. Der Zusammenhang zwischen 6, 15 und 7, 55–56 ist gesichert; denn das Thema der drei Verse ist das gleiche: Stephanus erlebt eine Vision. Der Vers 7, 55 steht in der Mitte und bildet gleichsam eine Brücke zwischen 6, 15 und 7, 56 (vgl. 6, 11 : 6, 13 : 6, 14). In 6, 15 wird das Erlebnis der Vision von den Umstehenden beschrieben; die Mitglieder des Hohen Rates stellen Veränderungen auf dem Antlitz des Stephanus fest. In 7, 56 bezeugt dann Stephanus selber die Vision und schildert, was den Umstehenden verborgen geblieben ist: «Ich sehe den Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehend». Der Himmel ist der Ort, wo sich die Herrlichkeit Gottes befindet; er verhüllt aber auch (mit seinen Wolken) diese Herrlichkeit den Menschen. Nur die Berufenen dürfen den geöffneten Himmel schauen. In 7, 55 wird nun die Vision im voraus vom Berichterstatter beschrieben. Zweifelllos stellen die beiden Verse 7, 55 und 56 Parallelen dar; es fragt sich nur, wie die Doppelung zu erklären ist. In 7, 56 fällt die Bezeichnung «Menschensohn» auf, denn sie ist in der Apg singulär. Eine ähnliche Aussage vernehmen wir aber im Munde Jesu vor dem Hohen Rat (Lk 22, 69): «Von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes». Ist nun Apg 7, 56 lediglich als eine Angleichung an die Leidensgeschichte zu verstehen? Aber in diesem Falle wäre 7, 55 überflüssig. Die Aussagen in 6, 15 und 7, 56 scheinen ursprünglich zu sein. An sich konnte eine Vision des Menschensohns auch ein jüdischer Apokalyptiker beschreiben; in der hier beschriebenen (V. 56) ist außerdem das attributive Partizip ἑστώς auffällig. So will der Berichterstatter in V. 55 von vornherein klarstellen, daß Stephanus *Jesus* als Menschensohn sieht. Ferner führt er dieses visionäre Erlebnis auf das Wirken des Hl. Geistes zurück. Der Vers 7, 55 ist also nichts anderes als eine Interpretation der Vision des Menschensohnes und dürfte von Lukas herrühren; denn er setzt die Leidensgeschichte in der lukanischen Fassung voraus. Während bei Mk 14, 62 die Selbstbezeugung Jesu als des Menschensohnes auf die Parusie bezogen ist («... und ihr werdet ihn kommen sehen auf den Wolken des

Himmels»), spricht Lk 22, 69 nur von der Erhöhung Jesu. So kann Lukas das Schauen des Menschensohnes in Apg 7, 56 als Erfüllung der Ankündigung Jesu verstehen.

Die Stellung der Rede zwischen Verklärung und Schau wird gleichfalls auf Lukas zurückgehen. M. Dibelius meint zwar, daß die Rede nicht an der richtigen Stelle eingeordnet worden sei, sie müßte vor 6, 15 stehen[20]. Das mag richtig sein, wenn man die Arbeit des Lukas an der Stephanusgeschichte auf das bloße Zusammenstellen von (schriftlichen) Quellen beschränkt. Kann dieses Versehen aber nicht ebensogut Absicht gewesen sein? Der enge Zusammenhang zwischen Verklärung und Schau wird auch Lukas nicht entgangen sein; aber er wollte bewußt die Verse 6, 15 und 7, 55 zum Rahmen um die Rede machen. Dadurch legt er für die Rede das Verständnis nahe: Stephanus spricht als geisterfüllter Visionär.

Zu 7, 57–8, 2: In diesem letzten Abschnitt werden zwei verschiedene Erzählungen miteinander verknüpft. In 7, 58b wird zum erstenmal Saulus erwähnt, die VV. 59b–60c handeln wieder von Stephanus. Dann wendet sich der Erzähler wieder Saulus zu, und in 8, 2 folgt eine letzte Aussage über Stephanus. Man könnte den Text dadurch glätten, daß man die beiden Sätze über Saulus an den Schluß stellte. Die Reminiszenz in 22, 20 zeigt deutlich, daß 7, 58b und 8, 1a zusammengehören, wenn auch die Reihenfolge der Aussagen umgekehrt ist (ähnlich auch in 6, 11 : 6, 13; 7, 22 : Lk 24, 19; 7, 59f: Lk 23, 34. 46). M. Dibelius möchte die den Saulus betreffenden Sätze einfach streichen[21]. Diese Bestreitung eines Zusammenhanges zwischen Stephanus- und Saulusgeschichte stützt sich lediglich auf das Fehlen direkter Hinweise in den Paulusbriefen. Nun hat aber Lukas Saulus so eng mit der Stephanus- bzw. Hellenistengeschichte verbunden, daß das kein bloßes Mißgeschick in der Verarbeitung der Überlieferung sein kann. Wie die Stephanusgeschichte mit Saulus verknüpft ist, so wird auch die Philppuserzählung fortgeführt durch die Erzählung von der Bekehrung des Saulus (vgl. 9, 1 mit 8, 1. 3). Wenn Stephanus ein Zeuge genannt wird (22, 20), so gilt das auch von Paulus (22, 15; 26, 16). Der Evangelist Philippus (21, 8) übt offensichtlich dieselbe Funktion aus wie der Missionar Paulus (13, 32; 14, 7 : 8, 4ff). Die Verflechtung der Stephanus- und Saulusgeschichte ist also sicher von Lukas beabsichtigt.

---

[20] A. a. O. 97.

[21] A. a. O. 145, Anm. 1.

Wie schon in den vorausgehenden Abschnitten, so stoßen wir auch in 7, 57–8, 2 auf Parallelen zur Leidensgeschichte. Die Gebetsrufe des Stephanus ähneln sehr den Worten Jesu am Kreuz, wie sie uns Lukas in 23, 34. 46 überliefert hat. Die Reihenfolge der Gebetsrufe ist in beiden Texten freilich nicht die gleiche. Ferner bestehen Abweichungen im Wortlaut: Jesus fleht seinen Vater an, Stephanus den «Herrn Jesus», im zweiten Ruf aber den κύριος, d. h. Gott, denn Sündenvergebung ist Sache Gottes. Auch die Worte Jesu scheinen nicht unbeeinflußt von theologischer Reflexion. In Lk 23, 46 ist bekanntlich ein Psalmvers zitiert (Ps 31, 6), und in 23, 34[22] bedeutet der Nachsatz: «Denn sie wissen nicht, was sie tun» die Begründung für den Bußruf, der nach Auffassung des Lukas nach dem Tod Jesu an die Israeliten weiter ergeht[23]. Der Wortlaut in Apg 7, 59 f ist demgegenüber einfacher; auf der anderen Seite macht die Zusammenstellung der Aussagen und Motive in Apg 7, 59f einen etwas gekünstelten Eindruck. Die Wendung κράζειν φωνῇ μεγάλῃ gehört eigentlich zu dem in V. 59b angeführten Ruf (so richtig in Lk 23, 46)[24], ist aber von Lukas mit der Bitte um Vergebung verbunden worden. Wahrscheinlich wollte Lukas damit eine Gegenüberstellung der Haltung des Stephanus zu dem Verhalten der Juden durchführen: Die Juden schreien und töten (7, 57f), Stephanus schreit und verzeiht (7, 60). Die Parallelisierung von Steinigung des Stephanus und Passion Jesu ist aber trotz der Unterschiede nicht zu bezweifeln, und sie steht unter einem bestimmten theologischen Aspekt: Der Jünger gleicht seinem Meister auch im Sterben.

Die bisherige Analyse des Stephanusberichtes hat gezeigt, daß der Text durchgängig von Lukas bearbeitet worden ist. Das ergibt sich vor allem daraus, daß öfters typisch lukanische Formulierungen und Aussagen auftauchen. Bei Berührungen mit dem Ev ist immer das Lk-Ev vorausgesetzt. Sehr wahrscheinlich ist auch die Komposition des ganzen Berichtes wesentlich von Lukas mitbestimmt.

---

22 Lk 23, 34 fehlt in manchen Handschriften, so in BD W θ sy^{s} sa; dagegen findet sich dieser Vers in C Koine lat sy^{c} Marcion Origenes. Das Fehlen in einem Teil der Überlieferung kann evt. auf antisemitische Tendenz zurückgeführt werden. Vgl. F. Hauck, Das Ev des Lukas (THK 3), Leipzig 1934, 283.

23 Vgl. Lk 24, 47f; Apg 2, 38; 3, 25f; 13, 46. Darum ist der Tod Jesu «aus Unkenntnis» herbeigeführt worden (Apg 3, 17; 13, 27) oder «gemäß der Schrift» erfolgt (2, 23; 4, 28; 13, 27ff).

24 Das Schreien der Gerechten gilt als Mittel, das Ende der Welt herbeizuführen, hat also eschatologische Bedeutung. Vgl. E. Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes (Hdb. z. NT 16), Tübingen ^{2}1953, 63; H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (Beih. ZNW 8), Gießen 1929, 144.

2. Die Frage nach der Überlieferung

Bisher stand die Frage nach Umfang und Form der lukanischen Bearbeitung des Stephanusberichtes im Mittelpunkt der Untersuchung; nun fragen wir nach dem evt. übernommenen Stoff: Welche Überlieferungen wurden im Aufbau der Erzählung wohl verwertet[25]? Am deutlichsten hebt sich in Apg 6, 8–15 und 7, 54 bis 8, 2 eine Reihe von Aussagen ab, die sich unter die Bezeichnung Verfolgungs- bzw. Leidenstradition stellen läßt. Ebenso können das Tempelwort und das Menschensohnwort zusammen betrachtet werden; denn beide Aussagen stammen aus dem Bereich der jüdischen Heilserwartungen. Ferner ist noch eine dritte Gruppe von Aussagen zu berücksichtigen, nämlich die Angaben über pneumatisch-visionäre Vorgänge. Eine eigene Beurteilung erfordert auch die Liste in 6, 9.

a) Die Verfolgungstradition

Zu dieser ersten Gruppe von Aussagen müssen gerechnet werden: das Verleumdungsmotiv (6, 11), die Gerichtsszene (6, 12), die Tumultszene (7, 57), die Verstoßung aus der Stadt (7, 58), das Schreien des Sterbenden und die Flehrufe (7, 59f), die Beschreibung der Bestattung (7, 60c; 8, 2), die allgemeine Zerstreuung und Verfolgung (8, 1). Die Verfolgung und Steinigung des Stephanus ist, geschichtlich betrachtet, ein singulärer Vorgang. Von der Urkirche verlangte dieses Geschehen aber eine Deutung: Wie muß der Tod eines Jüngers verstanden werden? Mit Verfolgungen hatte die Kirche immer wieder zu rechnen. Zuvor bestand dieses Problem auch schon für das Judentum, wenigstens zu bestimmten Zeiten, manchmal nur für gewisse Gruppen. Der Anstoß für die Bildung von Verfolgungstraditionen, in denen die Situation der Bedrängnis beschrieben und zugleich theologisch gedeutet wurde, war vor allem durch die Makkabäerkämpfe gegeben[26]. Die Qumrânsekte liefert uns ein Beispiel im Habakukkommentar (1QpHab)[27]. Besonders ausgeprägt erscheint die Verfolgungstradition in der Ascensio Isaiae, in der aber nur die Abschnitte 2, 1–3, 12 und 5, 2

---

[25] Anders M. Dibelius, a. a. O. 145; E. Haenchen, a. a. O. 247: «Lukas wollte das erste christliche Martyrium schildern.» Nach beiden Forschern habe dem Lukas bereits ein Martyriumsbericht vorgelegen.

[26] Vgl. besonders H. W. Surkau, a. a. O. 7ff; P. Billerbeck, Kommentar aus Talmud und Midrasch I, München 1922, 221–226.

[27] Siehe H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus (Beitr. z. hist. Theol. 24), Tübingen 1957, I, 56, Anm. 4; 61–62.

bis 14 als ursprünglich jüdisch anzusehen sind[28]. Wie nahe diese Schrift unserem Bericht Apg 6, 8ff steht, zeigen folgende Züge: Der Prophet Isaias flüchtet mit seinen Anhängern aus Opposition gegen das heidnische Wesen des Königs in die Wüste. Er wird aber von einem Lügenpropheten entdeckt und verklagt, Drohworte gegen Jerusalem und den König verkündet und sich über Moses erhoben zu haben. Er wird zersägt; die Gegner verspotten ihn, er aber flucht ihnen. Im Angesichte des Todes schaut der Prophet den Herrn und redet mit dem Heiligen Geist. So stirbt der Prophet. – Leiden und Verfolgungen gehören also wesentlich zum Schicksal des Propheten. Wenn in 1QpHab von den Bedrängnissen und Verfolgungen berichtet wird, die der «Lehrer der Gerechtigkeit» zu ertragen hat, so erfüllt sich darin der Beruf dieses Propheten[29]. Auch der Fromme und der Gerechte müssen leiden und werden dem Propheten gleichgestellt[30].

Verfolgungstraditionen finden sich nun auch im ntl Schrifttum[31]. Nach Mt 5, 11/Lk 6, 22 treffen den Jünger Schmähung und Verfolgung, Haß und üble Nachreden, Verleumdungen um Jesu bzw. des Menschensohnes willen (so Lk!). An dieser Stelle wird auch das Jüngerlos dem Prophetenschicksal angeglichen: «... denn so hat man die Propheten vor euch verfolgt». An anderen Stellen wird auf das göttliche «Muß» oder die Schrift hingewiesen (Mk 8, 34 bis 9, 1; Lk 17, 33ff; Mk 13, 33; Joh 12, 25; 15, 20). Die Steinigung, eine typisch jüdische Todesstrafe, trifft besonders den Propheten (Mt 23, 37; Lk 13, 34; Mt 21, 34–36; Hebr 11, 37). Wer die Steinigung erduldet, wird damit zugleich aus der Glaubensgemeinschaft des jüdischen Volkes bzw. der Synagoge ausgestoßen. Lukas spricht davon in 6, 22: ... ἀφορίσωσιν ὑμᾶς, Johannes in 16, 2: ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς. Im Gleichnis von den bösen Winzern läßt nur mehr Markus mit seiner Fassung diesen Zusammenhang erkennen. Die Tötung des «Sohnes» bedeutet zugleich die Ver-

---

28 Siehe O. Eißfeldt, Einleitung in das AT, Tübingen ^{2}1956, 752–754. Text übers. v. G. Beer, in: E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des AT, Tübingen 1900, I, 124–127; ferner P. Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 481–484.

29 Aus der Fülle der Literatur vgl. besonders A. S. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân (Stud. Semit. Neerlandica 3), Assen 1957, passim.

30 Vgl. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (Hdb. z. NT 21), Tübingen ^{3}1926, 189f.

31 Vgl. H. Braun, a. a. O. II, 100–108; W. Nauck, Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition: ZNW 46 (1955) 68–80; E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (AbhTANT 28), Zürich 1955, 35ff.

stoßung aus dem Weinberg, d. h. aus dem Kreis der Erben[32]. In einem Punkte aber unterscheidet sich die christliche Überlieferung wesentlich von der jüdischen. Nach den jüdischen Texten (vgl. Asc. Is. und Qumrântexte) flucht der Verfolgte seinen Bedrängern; Stephanus dagegen *betet für diejenigen, die ihn verfolgen* und steinigen. Im übrigen ist der Einfluß jener jüdischen Tradition auf die Gestaltung der Stephanusgeschichte nicht auszuschließen. Ja, man wird sagen müssen, daß Lukas sich bewußt an solche Überlieferungen angeschlossen hat. Das wird in Apg 22, 20 deutlich, wo gleichsam eine Zusammenfassung des ganzen Berichtes geboten wird. Die Wendung ἐξεχύννετο τὸ αἷμα berührt sich eng mit der Aussage in Mt 23, 35/Lk 11, 50. Stephanus erlebt also das Prophetenschicksal. Vor Jesus wurden bereits die Propheten getötet – nun wird nach der Darstellung des Lukas in der Apg die Reihe weitergeführt mit den Nachfolgern Jesu (vgl. auch Apg 7, 51–52).

In diesen Zusammenhang muß auch die Notiz über Tod und Bestattung des Stephanus eingeordnet werden. Propheten, Martyrer und Gerechte stehen in einer Linie; den Gerechten ist aber vor allem die Auferstehung zugesprochen. Der Auferstehungsgedanke ist in erster Linie mit der Todesstätte des Heiligen verbunden (vgl. die Prophetenmartyrien, Mt 23, 29; Lk 11, 47)[33]. Gott kann das Heil dem unschuldig Verfolgten nicht versagen, und so wird das Grab zu einem «hinweisenden Zeichen für die Auferstehung»[34].

b) Das Tempelwort und der Menschensohn

Es geht hier nicht darum, die schwierige Frage nach der Herkunft des Tempelwortes und des Menschensohnbegriffs auf breiter Ebene zu behandeln. Wir wollen uns nur darum bemühen, den Sinn dieser Worte zu erhellen und ihre Bedeutsamkeit für die Stephanusgeschichte herauszustellen. Das Tempelwort gehört zur ekklesiologischen Begriffswelt, der «Menschensohn» zur christologischen; aber beide Bereiche sind aufeinander bezogen. Der Ursprung des Tempelwortes[35] dürfte in der Erwartung eines neuen

---

[32] Matthäus und Lukas lösen diesen Zusammenhang auf und machen daraus eine Beschreibung der Vorgänge beim Tod Jesu.

[33] Auf diesen Zusammenhang hat Joach. Jeremias, Golgotha (Angelos Beih. 1), Leipzig 1926, 8, aufmerksam gemacht. Von der Auferstehung der Gerechten handeln Jub 23, 30f; aeth Hen 51, 1–3; 61, 5; 92, 3; 104, 4. 6.

[34] W. Nauck, Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen: ZNW 47 (1956) 260.

[35] Siehe dazu M. Simon, a. a. O. 247–257; W. G. Kümmel, a. a. O. 92–95; Billerbeck I 1003–1005; IV 884f; 929f. Vgl. aber auch Barthélemy-Milik, Qumrân Cave I, Oxford 1956, 134f und vor allem P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl Zeitalter, Tübingen ^{2}1934, 217; 376–378.

Tempels in der Endzeit zu suchen sein. Der neue Tempel ist Mittelpunkt des neuen Gottesvolkes. Die Tempelvorstellung im Rahmen der Heilserwartungen zeigt klar, daß das jüdische Erwählungsbewußtsein im Vordergrund steht. Von daher gesehen, war es ganz selbstverständlich, daß die Urgemeinde dieses Wort nur in einer gewissen Umprägung aufnehmen konnte. In Mk 14, 58 sind deshalb Attribute hinzugefügt: χειροποίητον – ἀχειροποίητον[36]. Das Judentum hat den Neubau des Tempels nicht dem Messias zugeschrieben[37]; dieser zieht in das bereits bestehende neue Gotteshaus und die Stadt ein. Die Errichtung des Tempels selbst ist vielmehr Gottes Werk. Das Tempelwort mit seinen beiden elementaren Bestandteilen (Zerstörung und Aufbau) geht also wahrscheinlich auf die prophetische Ankündigung der Tempelzerstörung und der Neuerrichtung des Heiligtums zurück. Jesus nimmt diese atl-jüdische Überlieferung auf und interpretiert sie neu. Er spricht diese Worte als der eschatologische Prophet[38], «Ich *werde* zerstören . . .», und bindet ihre Erfüllung an seine Person («*Ich* werde . . .»). Die Erfüllung steht im Zusammenhang mit seinem Tod; denn dieser wurde zum Grund für die Verwerfung des Judentums, als deren äußeres Zeichen die Tempelzerstörung gelten kann. Johannes hat diese Beziehung zum Tode Jesu am klarsten zum Ausdruck gebracht (2, 19), mit seiner Deutung (2, 21) aber den ekklesiologischen Bezug des Tempelwortes verdunkelt. In Apg 6, 14 ist das nicht der Fall; da bleibt der Zusammenhang zwischen Jesus und dem Tempel oder zwischen Jesus und dem Gottesvolk klar. Der rätselhafte Satz: «Jesus . . . ist es, der den Tempel zerstören wird» muß dann etwa folgendermaßen interpretiert werden: Mit der Tötung Jesu ist das Judentum als Gottesvolk grundsätzlich abgelehnt[39]. Das betrifft zunächst allerdings nur die Führer des Volkes (vgl. Apg 4, 5f. 10), der Bußruf ergeht weiter an das Judenvolk (2, 38; 3, 25f; 13, 46). Durch die Steinigung des Stephanus aber bekundet das *Volk* der Juden *die Zurückweisung des Bußrufes.* Es besiegelt da-

---

[36] Es ist aber nicht anzunehmen, daß Markus von sich aus dies getan hat. Gerade in der Kultsprache spielen die Wendungen «mit Händen gemacht» und «nicht mit Händen gemacht» eine gewisse Rolle (vgl. Apg 7, 41. 48; aeth Hen 46, 7; Jub 20, 8). In 2 Kor 5, 1 wird «nicht mit Händen gemacht» zum Merkmal des ewigen Hauses im Himmel.

[37] Vgl. Billerbeck IV, 885.

[38] In der samaritanischen Heilserwartung wird der Tempelbau bzw. die Neuordnung der kultischen Belange dem Taxo zugeschrieben, der sicher eine Prophetengestalt ist. P. Volz, a. a. O. 217.

[39] Darum wird die Mission von Lukas immer nach dem gleichen Schema gezeichnet: Die Botschaft wird zuerst den Juden vorgetragen, diese lehnen ab; daraufhin wird die Frohbotschaft den Heiden gepredigt (vgl. besonders 13, 14–50; 28, 23–28).

mit die mit der Ablehnung Jesu bereits angedeutete Entscheidung[40]. Das Judentum kann nicht mehr Gottesvolk sein.

Aber wer wird an seine Stelle treten? Das Neue ist vielleicht mit dem «Menschensohn» angedeutet (Apg 7, 56). Die Quellen für die Menschensohnvorstellung sind bekannt (Dn 7, 13; die Bilderreden des aethiopischen Henochbuches, IV Esra 13)[41]. In diesen Texten weitet sich die nationale jüdische Heilserwartung und gibt auch den «Völkern» stärkere Hoffnung. An Stelle der Israeliten treten mehr und mehr die Frommen und Gerechten als Empfänger der Heilsverheißungen. Der Menschensohn ist das Licht der Völker (aeth Hen 48, 4; vgl. Sib III, 195). Wie im Bereich der nationalen Eschatologie der Messias («Sohn Davids») die Heilsgemeinde zusammenruft, so wird die Gemeinde der Gerechten und Auserwählten vom Menschensohn angeführt.

Stephanus sieht «den Menschensohn zur Rechten Gottes stehend». Woher kommt der Ausdruck ἑστώς? Nach Lk 22, 69 kündigt Jesus das *Sitzen* zur Rechten Gottes an. Die Erklärungsversuche für diese eigentümliche Vorstellung des stehenden Menschensohnes gehen fast immer vom Bild des Sitzens aus. Der Menschensohn habe sich erhoben, um seinem Zeugen Stephanus entgegenzugehen[42]. Oder man sieht darin eine Spur von subordinatianischen Vorstellungen[43]. Nach atl Sprachgebrauch bringt das Sitzen richterliche Funktion zum Ausdruck. Der Gedanke an das Gericht als eschatologisch-zukünftiges Geschehen ist von Lukas nicht getilgt oder umgedeutet worden; wohl aber will er sagen: Es ist jetzt schon möglich, den Menschensohn zu sehen. Lukas hat den Psalm 110 nicht auf die Parusie bezogen, sondern diesen Text als Beleg für die Erhöhung verwendet (Apg 2, 34f). Der Akzent liegt also nicht auf dem Sitzen, sondern auf der Erhöhung zur Rechten Gottes. Daher kann es in Apg 7, 56 ἑστώς heißen, und dieses «Stehen» muß für sich gewertet werden. Woher soll man

---

[40] Zu beachten ist, daß die Stephanusrede zwar einen Schuldspruch über die Juden kennt, aber keinen Bußruf (7, 51–53).

[41] Es sei nur auf die neuesten Darstellungen hingewiesen: E. Sjöberg, Der Menschensohn im aethiopischen Henochbuch, Lund 1946; E. Schweizer, a. a. O. 88–93; S. Mowinckel, He That Cometh, Oxford 1956, 346–450; O. Cullmann, Die Christologie des NT, Tübingen 1957, 138–198.

[42] So W. Michaelis, Art. ὁράω: TWNT V, 353; O. Bauernfeind, a. a. O. 120; E. Preuschen, Die Apg (Hdb. z. NT IV, 1), Tübingen 1912, 45. Als unwesentlich übergangen wird dies von Bo Reicke, a. a. O. 163.

[43] Siehe H. W. Surkau, a. a. O. 117, Anm. 50, ähnlich auch W. Grundmann, Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde: ZNW 39 (1940) 65 und R. Meyer, a. a. O. 18, Anm. 66. Etwas anders H. P. Owen, Stephen's vision in Acts VII, 55–56: NTS 1 (1955) 224–226. Er will ἑστώς als Beschreibung einer besonderen Stufe der Zeit zwischen Erhöhung und Parusie verstehen.

diese Vorstellung ableiten? Das Stehen könnte dem Fallen gegenübergestellt werden – dies spielt später in der Gnosis eine bedeutende Rolle [44]. Es gibt aber auch eine andere Möglichkeit der Ableitung: Die großen Gottesmänner stehen vor Jahwe (vgl. Gn 18, 22 LXX und Dt 5, 31). *Moses steht* vor Jahwe und empfängt dessen Auftrag; er ist Mittler zwischen Jahwe und seinem Volk. Ferner ist auf Zach 4, 14 hinzuweisen: Die beiden Heilspersönlichkeiten stehen vor Jahwe. Beachten wir, daß gerade in der Stephanusrede Moses als der Mittler zwischen Gott und dem Volk erscheint (7, 38) [45]. Andererseits gilt Jesus als der eschatologische Prophet «wie Moses», auf den man hören muß (vgl. 3, 22).

c) Die pneumatisch-visionären Phänomene

Nach der Auffassung der Apg besitzt die christliche Gemeinde den Hl. Geist, und damit werden alle Christen zu Propheten. Im Stephanusbericht finden sich aber einige Aussagen, die eine besondere Geistbegabung anzeigen. Das gilt vor allem für die Redegabe des Stephanus, die sich beim Disputieren als überlegen erweist (6, 9f: συζητοῦντες ... οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι). Damit muß die Aussage in 6, 8 über die Wundertätigkeit des Stephanus verbunden werden. Dieser Hinweis ist sicher nicht aus einem biographischen Interesse erfolgt; denn irgendwelche konkrete Beispiele werden nicht angegeben. Wunder und Redegabe gehören eng zusammen: Die Wunder liefern den Beweis für die Echtheit der Redegabe [46]. Eine ähnliche Beziehung zwischen Wundertätigkeit und Verkündigung ist in 8, 6–8 und 13 festzustellen. Wunder und Zeichen beweisen die Sendung Jesu (2, 22). Sowohl die δύναμις als auch das πνεῦμα wirken sich im Zeugnis der Apostel aus, daher dürfen diese beiden Begriffe nicht voneinander gelöst werden (vgl. 1, 8; 4, 33) [47]. Geistbesitz und Wundertätigkeit sind also Quellort und Legitimation für die Tätigkeit als Verkündiger. Der Begriff σοφία findet sich innerhalb der Apg nur in der Stepha-

---

[44] Vgl. E. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?: ZTK 49 (1952) 325. 330, Anm. 1; H. Schlier, Das Denken der frühchristlichen Gnosis: Ntl Studien f. R. Bultmann, hgg. von W. Eltester (Beih. ZNW 21), Berlin 1954, 70, Anm. 7.

[45] Die Verbindung von Prophet und Menschensohn findet sich auch in den Ps-Clementinen, vgl. O. Cullmann, Le problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clémentin, Paris 1930, 208.

[46] Vgl. 2 Kor 12, 12 und dazu die Ausführungen von E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels: ZNW 41 (1942) 61–63.

[47] E. Schweizer, Art. πνεῦμα: TWNT VI, 405, betont, daß δύναμις und πνεῦμα zu scheiden sind; dagegen E. Fascher, Art. Dynamis: RAC IV, 435: Geist und Kraft gehören zusammen. Beide sagen zu wenig; man müßte hinzufügen: Im Zeugen treffen sich «Geist» und «Kraft» oder «Wunderwirken» und «Redegabe».

nusgeschichte, begegnet uns aber in Verbindung mit πνεῦμα auch in den Paulusbriefen, besonders in 1 Kor 1–2 (πνεῦμα – σοφία – συζητητής). Eng verwandt mit dem Besitz der pneumatischen Redegabe ist das Erlebnis der *Vision*. Beides gründet im Geistbesitz, der sowohl in 6, 10 als auch in 7, 55 hervorgehoben wird. Die Vision des Stephanus muß genau gegen die Erscheinungen des Auferstandenen abgegrenzt werden[48]. Dabei darf nicht übersehen werden, daß Paulus über seine Bekehrung (Damaskuserlebnis) anders urteilt, als Lukas diesen Vorgang in Apg 9; 22; 26 beschreibt. So ist es durchaus nicht überraschend, daß wir einerseits keine Beziehung zwischen Apg 7, 55f und Gal 1, 15f (1 Kor 9, 1; 15, 8) feststellen können, andererseits aber doch gewisse Ähnlichkeiten zwischen der Stephanusvision und dem lukanischen Bericht über die Bekehrung des Paulus bestehen (vgl. die Hervorhebung der Lichterscheinung bzw. Herrlichkeit Gottes, d. h. Angleichung an Theophanien: 6, 15; 7, 55f; 9, 3; 22, 6; 26, 13, die Zuordnung von Audition und Vision: 6, 15; 7, 55f; 9, 4–8 / 22, 6f / 26, 13f). Ähnliche Vorgänge werden auch in der spätjüdisch-apokalyptischen Literatur beschrieben[49]. Aus den Briefen des Apostels Paulus wären als Parallelen die «Entrückung» des Paulus bzw. die von seinen Gegnern geforderten ὀπτασίαι (2 Kor 12, 1ff) anzuführen[50].

d) Die Liste in 6, 9

Im Verlauf der bisherigen Untersuchung ist ein Vers übergangen worden, der für die Ermittlung des geschichtlichen Hintergrundes von Apg 6–8 nicht unwichtig sein dürfte: Die Liste der Stephanusgegner in 6, 9. Sie kann uns u. U. einigen Aufschluß über die Herkunft der sog. Hellenisten geben. Allerdings ist der Vers durch einige Unsicherheiten in der Textüberlieferung und Unklarheiten in der Konstruktion belastet. Das attributive Partizip λεγόμενος gehört zu συναγωγή, und darum ist der Singular die richtige Lesart. Die Bezeichnung Λιβερτῖνοι kann durch keine Korrekturen[51] verständlicher gemacht werden. Was die Konstruktion betrifft, muß die Liste der fünf Namen in zwei Gruppen aufge-

---

[48] Siehe W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen, Basel 1944, 114–116; ders., Art. ὁράω: TWNT V, 353.

[49] Belege bei W. Michaelis im TWNT V, 338f. Zu Apg 6, 15 vgl. die Ausführungen bei F. Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumrântexte (BBB 10), Bonn 1956, 111f.

[50] Bei einem Vergleich paulinischer Texte mit unserem Bericht ist die verschiedene Grundeinstellung beider Verfasser zu berücksichtigen. Man muß also gewissermaßen Übersetzungsarbeit leisten. Das gilt vor allem für Aussagen, die mit dem Apostelbegriff zusammenhängen.

[51] Eine gewisse Neigung dazu zeigt M. Dibelius, a. a. O. 82.

gliedert werden. Die beiden zuletzt genannten Namen gehören sicher zusammen: Leute aus Cilicien und Asia. Die Erklärung der ersten Gruppe bietet dagegen manche Schwierigkeiten. Wenn wir mit fast allen Exegeten (soweit sie keine Konjektur vornehmen) unter den Libertinern Freigelassene aus Rom [52] verstehen wollen, steht neben geographischen Bezeichnungen ein nomen proprium ohne Ortsvorstellung. Lassen wir aber zunächst nur Λιβερτίνων von ἐκ τῆς συναγωγῆς abhängig sein und verstehen wir die beiden Ortsnamen als nähere Erklärung oder Bestimmung eben dieser Libertiner, dann entfällt diese Schwierigkeit. Es ist durchaus nicht sicher, daß Lukas unter den Libertinern Freigelassene versteht, und es ist möglich, daß hier, wie auch in 6, 1 (Hellenisten!) eine Eigenbildung (Deckname?) vorliegt. Das Besondere an diesen Libertinern wäre, daß sie sich zu einer Synagoge zusammenschlossen (vgl. Apk 2, 9; 3, 9). Die geographischen Bezeichnungen in Apg 6, 9 weisen auf zwei Gebiete hin, die für die Urkirche von großer Bedeutung waren. Kleinasien ist das Missionsfeld des Apostels Paulus, und von Alexandrien kommt Apollos (18, 24).

Schlußfolgerungen

Es ging in der vorliegenden Analyse darum, die Grundgedanken des Stephanusberichtes 6, 8–15 und 7, 54–8, 2 freizulegen. Dabei wurde ganz bewußt die historische Fragestellung zurückgestellt; denn zur Geschichte des Stephanus haben wir nur einen mittelbaren Zugang, nämlich über den Bericht des Lukas in der Apg. Daß Lukas maßgeblich bei der Zusammenstellung des Berichtes beteiligt ist, ergab sich eindeutig aus den Aussagen, die nur von der lukanischen Theologie her verständlich sind. Im Zusammenhang mit der Analyse wurde auch eine Bestimmung der Überlieferungen versucht. Es ist klar, daß hier nicht abschließende Ergebnisse dargeboten werden können; die bisherige Untersuchung mag vor allem als Ausgangspunkt für neue Fragestellungen dienen.

1. Bei der Untersuchung des Berichtes fielen die Berührungen zwischen Lk-Ev und unserem Text auf. Warum unterstreicht Lukas immer wieder die Parallelen zur Leidensgeschichte Jesu? Diese Frage muß aber noch genauer formuliert werden: Warum bringt Lukas überhaupt diesen ausführlichen Bericht von der Steinigung des Stephanus, da er den Tod des Jakobus nur kurz erwähnt (12, 2) und den des Paulus vielleicht sogar verschweigt? Die Paralleli-

52 Siehe E. Haenchen, Die Apg 228, Anm. 3.

sierung könnte darauf beruhen, daß es sich nach der Meinung des Lukas um zwei Vorgänge handelt, denen in gewisser Weise eine ähnliche Bedeutung zukommt: Mit dem Tod Jesu und dem des Stephanus sind ganz bestimmte *Wendepunkte der Heilsgeschichte* bezeichnet. Die Tötung Jesu bedeutet die Mißachtung des göttlichen Heilswillens und schließt die Verwerfung des jüdischen Volkes in sich. Mit der Steinigung des Stephanus hat das jüdische Volk als Ganzes (aber nicht jeder Einzelne) grundsätzlich auch die Abweisung des Bußrufes ausgesprochen.

2. Diese Wende in der Geschichte der Urkirche ist im Stephanusbericht durch das Tempelwort in Verbindung mit der Schau des Menschensohnes angedeutet. Die Aussagen in 6, 14 und 7, 55f müssen daher als die eigentlichen Brennpunkte des Berichtes gewertet werden; die Gerichtsszene hat demgegenüber einen untergeordneten Rang. Diese Erkenntnis ist bedeutsam für die Beurteilung der Rede; denn diese ist zwischen Tempelwort und Menschensohnwort eingegliedert. Die Bestätigung für diese These muß eine Untersuchung über die Stellung der Stephanusgeschichte im Rahmen der Apg erbringen. Dabei ist auch die Struktur der christologischen Aussagen vor und nach unserer Erzählung zu beachten.

3. Was erfahren wir aus dem Bericht über die Person des Stephanus? Sein Tod wird wie der eines Propheten gezeichnet. Aber niemand wird daraus schließen wollen, daß Stephanus ein christlicher Prophet war; auch der Tod von Frommen und Gerechten wird ähnlich beschrieben. Als Ausgangspunkt für eine weitere Untersuchung werden die pneumatisch-visionären Züge in unserer Darstellung dienen können. Ergänzende Beobachtungen wird auch die Philippusgeschichte vermitteln.

4. Die Frage nach der Herkunft des Stephanus und des hinter ihm stehenden Kreises der Hellenisten kann von der Untersuchung des Berichtes gleichfalls gefördert werden. Berührungen bestehen vor allem mit der apokalyptischen Literatur (Henoch). Die Frage nach ihrer geographischen Heimat (vgl. 6, 9) ist nicht entscheidend; viel wichtiger, aber auch viel schwieriger ist die nach ihrer geistigen Herkunft.

(Abgeschlossen am 30. September 1958)

Die Täufertradition bei Matthäus[1]

Von Wolfgang Trilling, Leipzig

Im Matthäus-Evangelium können wir nicht nur in der Komposition des Stoffes, sondern auch in seiner theologischen Durchformung eine folgerichtig redigierende Hand beobachten. Dieser theologischen Redaktion, ihren Leitbildern und treibenden Motiven widmet man heute in Fortführung der rein literarkritischen und formgeschichtlichen Betrachtung größere Aufmerksamkeit. Innerhalb des Mt-Ev lassen sich viele Beispiele dafür anführen, daß theologische Aussagen über das ganze Evangelium hin in nebeneinander laufenden und z. T. miteinander verflochtenen Strängen konsequent durchgehalten werden. Im folgenden soll versucht werden, einen dieser Stränge zu verfolgen und seine theologische Aussage zu fixieren. Die Untersuchung des gesamten mit der Person Johannes' des Täufers verknüpften Stoffes mündet

---

[1] Der vorliegende Aufsatz ist ein leicht überarbeitetes Kapitel meiner im Druck befindlichen Dissertation «Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums», St. Benno-Verlag, Leipzig, das nicht mit abgedruckt wird. Manche der hier genannten allgemeinen Thesen zu Mt werden in der größeren Arbeit ausführlicher begründet. – Abgekürzt verwendete Literatur: W. C. Allen, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew, Edingburgh ^{3}1947; M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1946; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ^{3}1957; H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit, Tübingen 1954, bes. 10–18; M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung über Johannes den Täufer, Göttingen 1911; E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums II: Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus, Tübingen 1941; H. J. Holtzmann, Die Synoptiker (Hand-Kommentar zum Neuen Testament), Tübingen/Leipzig ^{3}1901; G. D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford 1948; E. Klostermann, Das Matthäus-Evangelium, Tübingen ^{2}1927; J. Knabenbauer, Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum, Paris ^{3}1922; C. H. Kraeling, John the Baptist, New York/London 1951; M.-J. Lagrange, Evangile selon Saint Matthieu, Paris ^{7}1948; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen ^{3}1954; ders., Johannes der Täufer (Das Urchristentum I), Göttingen 1932; ders., Das Evangelium des Matthäus, hg. v. W. Schmauch, Göttingen 1956; W. Marxsen, Der Evangelist Markus, Göttingen 1956; E. Percy, Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und exegetische Untersuchung, Lund 1953; A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart ^{2}1933; ders., Johannes der Täufer, hg. v. Prof. D. W. Michaelis, Basel 1956; K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, Berlin 1919; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg ^{3}1956; ders., Matthäus und Lukas, Freiburg 1930; J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen ^{7}1954; J. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, Berlin ^{2}1914; Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, Leipzig ^{4}1922. – Abkürzungen: mt = matthäisch; mk = markinisch; lk = lukanisch.

letztlich in die Frage ein, wo der Evangelist der Täufertradition ihren theologischen Ort angewiesen hat.

I. Das Prophetenschicksal: 14, 3–12

Am Bericht über das Ende des Täufers soll der erste Gedankenkreis, die Wertung der *Person* des Johannes im Mt-Ev, entwickelt werden. Die mt Fassung ist durchweg aus Mk herzuleiten und nur aus ihm erklärbar und voll verständlich. Es handelt sich offenkundig um literarische Redaktion im engsten Sinn. Alle Versuche, noch eine selbständige Tradition neben Mk aus den kargen Worten herauszuhören, können nicht überzeugen[2]. Mt hat den weit ausgesponnenen Mk-Bericht radikal gekürzt, wie nur noch wenige Mk-Partien. Von dem äußeren Verlauf und der inneren Verflochtenheit der Vorgänge bleibt nur eine fragmentarische Skizze. Vieles muß der Leser stillschweigend aus Mk ergänzen[3]. Im Unterschied zu anderen gekürzten Wunderberichten wird hier auch die Form und Struktur des Stückes verändert. In der mk Form hat E. Lohmeyer in seiner feinsinnigen Analyse[4] den «strengen Stil einer antiken Novelle» gefunden. «Die Geschichte hat mit jüdischer oder urchristlicher Frömmigkeit nichts gemein; sie ist ‹heidnisch›, wenn auch mit jüdischen Dingen vertraut»[5]. Die «novellistischen» Züge hat Mt vor allem im ersten Teil (VV. 3–8a) unterdrückt oder zusammengerafft. Das Geschehen ist stärker auf den Tod des Täufers konzentriert, von den Personen treten Herodias und Salome hinter Herodes zurück. Der Stil ist nüchtern und amtlich gehalten wie oft bei Mt[6]. Es geht weniger um einen dramatischen Vorgang als um einen fast juristisch streng protokollierten Tatbestand[7]. Zu Beginn wird festgestellt: καὶ θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι (V. 5), ähnlich wie in der Leidenserzählung von Jesus (27, 1). Die knappe Angabe ἡ δὲ προβιβασθεῖσα (V. 8) erweckt den

---

[2] Gegen Lohmeyer, Mt 233. Die sprachlichen Beobachtungen, die Lohmeyer (Mt 233, Anm. 1) für die Unabhängigkeit des Mt ins Feld führt, werden erdrückt von den entgegengesetzten: Stil und Wortwahl sind durchweg mk Prägung. Daran ändern auch einige seltene Wörter nichts; vgl. besonders Allen 157–60 und Klostermann 126–28.

[3] Vgl. die Kommentare; ferner W. L a r f e l d , Die ntl Evangelien nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit, Gütersloh 1925, 279f.

[4] Mk 117–21.

[5] Mk 121; Dibelius (S. 80) spricht den Mk-Bericht nicht als «Legende», sondern als «Anekdote über Herodes» an, da Johannes nicht der Träger der Handlung sei. Zu Mt: «Der Bericht ist sachlicher, weniger anekdotenhaft gehalten» (S. 84).

[6] Vgl. z. B. 27, 11–26; hier besonders V. 10!

[7] Dibelius (S. 84) nimmt bei Mt das Streben wahr, «das Stück aus einer Anekdote von einem mit Märchenzügen ausgestatteten König in eine auf historischem Boden verlaufende Geschichte umzuwandeln».

Eindruck einer abgekarteten Aktion[8]. Das Geschehen läuft gleichsam mit innerer Notwendigkeit ab und scheint nur dem Nachweis zu dienen, daß ein Prophetenmord in Israel geschehen ist.

Mk 6, 17–29 ist deutlich in Parenthese gesetzt[9]. Davon hat Mt nur die erste Klammer beibehalten, während er mit V. 12 den Rahmen durchbricht und an die Jesuserzählung wieder anknüpft. Dieses umrätselte Verschen καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ (V. 12) leitet man gern aus Mk 6, 30 ab, da dort von dem Bericht der Jünger Jesu über ihre Missionstätigkeit die Rede ist und sich ἀπήγγειλαν wörtlich mit Mt deckt[10]. Mag diese Herleitung berechtigt erscheinen und durch ähnliche Beispiele der mt Redaktionstätigkeit gestützt werden[11], so ist doch zu beachten, daß hier eine selbständige und neue Aussage gemacht wird, die nicht *nur* als redaktionelle Brücke angesehen werden kann: Die Johannesjünger berichten Jesus von dem Tode ihres Meisters. Der Sinn dieser Aussage kann in zweifacher Richtung gesucht werden: (1) K. L. Schmidt erklärt die Notiz so, daß Mt den schon bei Mk vorhandenen Gedanken, den Tod des Täufers mit dem Abbrechen der galiläischen Tätigkeit Jesu und seinem Rückzug in die Einsamkeit zu verknüpfen, aufnehme und verstärke. V. 12 diene dazu, die Flucht Jesu noch deutlicher zu begründen: «Jesus flieht vor Herodes als dem Mörder des Täufers»[12]. Diese Erklärung legt sich durch die enge redaktionelle Verbindung von V. 12 mit V. 13 und durch die auffälligen Parallelen 12, 15 und 4, 12 nahe[13]. Mt verwendet das Verbum ἀναχωρεῖν tatsächlich überwiegend in der Bedeutung von «entweichen», «ausweichen»[14]. Es scheint sich dabei um ein festes Motiv zu handeln, das den «Weg» Jesu für Mt mitbestimmt, ein Motiv, das in anderer Weise in Lk 13, 31–33[15] und der Anschauung von der «Stunde» im Joh-Ev[16] gestaltet ist. Das unbestimmte ἐκεῖθεν darf bei Mt ebensowenig überraschen wie die Tatsache, daß Jesus bald wieder zurückkehrt (VV. 22. 34), und daß der Tod des Täufers bereits zurückliegt (V. 2). Es zeigt sich darin nur, daß jeder von Mt ausgehende «historische» Erklärungs-

---

8 Das gilt auch, wenn man die Übersetzung «vorher anstiften» verwirft und den Ausdruck nur als Kürzung wertet; so Klostermann 127.

9 Vgl. K. L. Schmidt 175ff.

10 So Allen 159f; Klostermann 127; Schmid, Mt 232f.

11 Schmid, Mt 233.

12 S. 177; vgl. 176–78.

13 Bes. 4, 12 deckt sich auch in der Konstruktion: ἀκούσας δὲ ... ἀνεχώρησεν.

14 Statistik: Mt 10, Mk 1, Lk Ev O/Apg 2. Zur Bedeutung s. bes. 2, 14. 22; 4, 12; 12, 15; 15, 21.

15 Vgl. Conzelmann 55.

16 Vgl. R. Schnackenburg, Das erste Wunder Jesu, Freiburg 1951, 40ff (= Leipzig 1955, 50ff).

versuch mit allen Überlegungen zum Todesdatum des Täufers unergiebig und zum Scheitern verurteilt ist [17]. (2) Als zweite Möglichkeit zur Erklärung der Notiz wäre zu erwägen, ob Mt die Parallelität zwischen Jesus und Johannes im Sinne hatte. Dann hätte Mt zum Ausdruck gebracht, daß die Jünger den Tod ihres Meisters melden, um Jesus sein eigenes Schicksal, das Schicksal der Propheten, anzukündigen. Dafür spräche die Neigung des Evangelisten, Johannes und Jesus zu parallelisieren [18]. Nun legen die literarkritischen Beobachtungen doch eher die erste Deutung nahe, wenn auch Motive der zweiten mitschwingen mögen. In jedem Falle gilt, daß die beiden Männer nicht isoliert nebeneinander stehen, sondern durch die Fäden der evangelischen Überlieferung miteinander verknüpft werden.

So können drei Motive aus dem mt Bericht herausgeschält werden:

1. Das Schicksal des Propheten. Das Relief der mt Redaktion wird im Vergleich mit dem Abschluß der Weherede (23, 29–36) und dem Winzergleichnis (21, 33–45) sichtbar. Was dort verkündigt wird, wird hier Ereignis. Auf die Gesetzmäßigkeit der Prophetenverfolgungen in Israel richtet Mt so sehr den Blick, daß ihm alle Nebenpersonen und -umstände in der Täufererzählung geradezu belanglos werden. Ihm kommt es auf das Protokoll des Tatbestandes an. Der Mord an dem Täufer ist ein Beweis für das Schulddogma. Johannes ist im Sinne des Evangelisten der für das ungehorsame Israel «typische» Prophet. Deshalb kann Mt auf den Bericht von seinem Ende keineswegs (wie Lk!) verzichten [19].

2. Die gottfeindliche Front. In V. 5 klingt die Sprache der Passion an (26, 4 vgl. 21, 46). Herodes selbst, nicht Herodias, will Johannes umbringen. Hierin eine «irrtümliche Verkürzung» [20] zu sehen, heißt den Sinn des Verses verkennen. Müßte man dann nicht auch die Vertauschung von τὸν ὄχλον und τὸν Ἰωάννην (V. 5 gegen Mk 6,20) für eine irrtümliche Verkürzung halten? Da ist vielmehr bewußte Redaktion am Werk. Mt steuert gleich das Ziel der Erzählung an, da es eben Herodes ist, der die Tötung

---

17 Gegen Lagrange 288f; Lohmeyer, Mt 234 u. a.

18 In dieser Richtung Schniewind 177f.

19 Kilpatrick (S. 73) rechnet 14, 3–12 zu den Stücken, deren Verkürzung durch liturgischen Gebrauch erklärt werden könne. Dafür scheint gerade hier kein genügender Anhalt gegeben zu sein. Für einen gottesdienstlichen Text würde man mehr Geschlossenheit erwarten. Vor allem aber spricht die Verknüpfung der beiden großen Berichte in V. 12 dagegen.

20 Klostermann 127.

anweist. Beide Gedanken aus Mk, die Absicht zum Töten und die Furcht (Mk 6, 19f), verwendet Mt, aber so, daß der erste auf den König übertragen, der zweite ins Gegenteil verkehrt wird. Herodes fürchtet nicht den Propheten, sondern das Volk, wie es auch die Hierarchen im Falle Jesu tun (26, 4) [21]. Herodes Antipas wird so in eine Linie mit seinem Vater gestellt, der Jesus nach dem Leben trachtete (2, 13), und mit seinem Bruder Archelaus, dessen Herrschaft Furcht weckt und die Übersiedlung nach Galiläa erforderlich macht (2, 22). Alle stehen in einer einzigen, gottfeindlichen Front. Aus diesem Grunde wird Mt der Gedanke, daß Antipas den Täufer «als einen gerechten und heiligen Mann» schätzte (Mk 6,20), ebenso schwer vollziehbar gewesen sein wie der andere, daß ein Schriftgelehrter «verständig antwortete» (Mk 12, 34). Bei ihm gibt es nur zwei Fronten, und Herodes steht auf der Seite der Prophetenmörder.

3. Johannes und Jesus. Das Motiv der Parallelisierung kann hier nur angedeutet werden, da es im Text nur leicht anklingt. Es wird im folgenden zu zeigen sein, daß Mt die schon von Mk 1, 14 vorgegebene Parallelität aufgreift und stark zur Geltung bringt.

II. Die heilsgeschichtliche Ortsbestimmung des Täufers

In allen Phasen der synoptischen Tradition, die von dem Täufer handeln, ist auch eine bestimmte theologische Bewertung seiner heilsgeschichtlichen Stellung zu erkennen. Für Mt ist danach gesondert zu fragen.

1. Johannes und das Gottesreich: 11, 12–13. Zur Bestimmung der heilsgeschichtlichen Stellung des Täufers gehen wir von dem sog. «Stürmerspruch» aus, lassen aber alle Fragen um den Sinn des βιάζεσθαι und der βιασταί beiseite. Das ist insofern gerechtfertigt, als Mt den Spruch hier in erster Linie eingefügt hat, um weitere Aussagen über den Täufer, nicht aber über das Gottesreich zu machen. Doch ist das Faktum der Einordnung und die genannte Begründung zu erweisen.

a) In Q war offensichtlich eine längere Spruchsammlung über den Täufer komponiert worden, die mit den Mt und Lk gemeinsamen Stücken (Mt 11, 2–11. 16–19 = Lk 7, 18–28. 31–35) den beiden Evangelisten im wesentlichen vorlag. Die Zugehörigkeit von Lk 7, 29f ist zwar nicht sicher zu erweisen, aber nach den sonstigen

[21] Vgl. auch Mt 21, 26. 46.

Gepflogenheiten der lk Redaktion nicht ausgeschlossen[22]. Um so sicherer ist anzunehmen, daß der Stürmerspruch (V. 12f = Lk 16, 16) nicht in diesem Zusammenhang beheimatet war, da er bei Lk in einem νόμος-Zusammenhang an anderem Orte steht und eine Lösung aus dem mt Kontext nicht vorstellbar ist. An der wesentlichen Identität der beiden Fassungen ist aber nicht zu zweifeln, wie gerade die beiderseitigen Bemühungen um den Text beweisen[23]. Durch diese Eingriffe wird zwar die Ermittlung der Urform und ihres Sinnes erschwert, aber eine solche Urform als gemeinsame Grundlage erfordert. So kann als gesichert gelten, daß Mt den Spruch hierher versetzt hat, wie es ja auch seinem sonstigen Verfahren entspricht.

b) Die Reihenfolge der beiden Teile des Spruchs ist verschieden. Lk hat erst den Satz vom Gesetz und den Propheten, dann den vom Gottesreich, Mt umgekehrt. Die Entscheidung darüber, wer die Umstellung vorgenommen hat, ist nicht leicht zu treffen, da beide Evangelisten ihr Verständnis eingetragen haben. Macht man Mt *deshalb* verantwortlich, weil sich bei ihm ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου in V. 12 besser an V. 11 anschließe, so ist dabei vorausgesetzt, daß dieser Teil des Spruchs auch in der Vorlage stand[24]. Doch kann das nicht als sicher gelten, da man sich im Zirkelschluß bewegt. Die Frage der Einleitung von V. 12 ist unlösbar mit der Frage der Umstellung verkoppelt[25]. Percy geht mit Harnack vom Inhalt des Spruches aus[26]. Die Aussagen der Urform von V. 12f beträfen nicht in erster Linie Johannes, sondern die beiden großen Epochen der Heilsgeschichte, die durch die Gegenwart des Gottesreiches markiert würden. Danach erwarte man zuerst ein Wort über die alte, dann über die neue Zeit[27]. Somit werde die lk Ordnung als primär erwiesen. Dieser Gedanke wird durch das γάρ in Mt V. 13, das offensichtlich von Mt stammt und die Verknüpfung mit V. 12 leistet, gestützt. Die Partikel wirkt als Notbehelf, da an sich V. 13 logisch voran stehen müßte, was Mt wohl auch so empfunden haben dürfte[28]. Dann muß aber nach seiner Begründung der Um-

---

22 Mt bringt ein entsprechendes Stück in 21, 32; er könnte es hier ausgelassen haben, weil es ein Kampfwort gegen die Führer und kein Zeugniswort für den Täufer ist. Conzelmann (S. 17) hält Lk VV. 28–30 für Interpretation des Verfassers, doch ohne hinreichende Begründung; Schmid, Mt und Lk 285; 310, und andere nehmen an, daß Lk die Verse hierher versetzt hat.

23 So auch Lagrange 221. Die redaktionelle Tätigkeit bei Lk näher auszuführen, ist an diesem Orte nicht nötig.

24 Dafür entscheiden sich Klostermann 98; Schmid, Mt und Lk 285.

25 Vgl. treffend W. Bussmann, Synoptische Studien II, Halle 1929, 61f.

26 S. 202.

27 Vgl. Kraeling 156.

28 Lagrange (S. 220f) möchte V. 12 und V. 13 umstellen!

stellung gefragt werden. Ein Anhaltspunkt dafür ist im Gegenstück zum γάρ, dem δέ in V. 12 zu finden[29]. Die Funktion von δέ kann aber zunächst nicht mit Sicherheit festgelegt werden[30]. Daß es von Mt stammt, ist deshalb anzunehmen, weil es als Bindeglied zu V. 11, der auch nach dem lk Zeugnis in Q vorlag, dient. V. 11b enthält aber eine Aussage über den Täufer, die das Wort V. 11a wieder einschränkt[31] und sich auch mit V. 12 (in dem mt Verständnis!) reibt. So scheint sich für δέ ein adversativer Sinn nahezulegen, der zugleich eine Korrektur bzw. Präzisierung von V. 11b durch V. 12 bedeutet. Dann ergibt das eine klare Gedankenreihe: Johannes ist (zwar) kleiner als einer «im Himmelreich» – aber von seinem Auftreten an ist das Himmelreich da[32] – denn alle Propheten haben (ausschließlich) bis Johannes geweissagt[33]. Ist diese Deutung richtig, so scheint die Ursache für die Umstellung das Streben nach der heilsgeschichtlichen Einordnung des Täufers zu sein. Johannes soll offenbar in die Periode des angebrochenen Königtums Gottes hineingezogen werden.

c) Die Entscheidung darüber, ob sich diese Anschauung auch aus dem übrigen Text des Mt erheben läßt, hängt weitgehend von dem Sinn der Wendung ἀπὸ τῶν ἡμερῶν und dementsprechend von der Bedeutung des ἕως ἄρτι (V. 12) und ἕως Ἰωάννου (V. 13) ab. Percy entscheidet sich gegen eine große Zahl von Autoren[34] für den einschließenden Sinn von ἀπό, vor allem auf ein sprachliches Argument gestützt. Dieses besagt, «daß ἀπό vor einem Ausdruck, der einen Zeitraum angibt, immer, wo es sich um eine positive Aussage handelt, einschließlich gemeint ist»[35]. Er verweist auf vier LXX-Stellen, die schon z. T. Schlatter[36] und Zahn[37] herangezogen haben. Die Basis für eine so bestimmte Behauptung ist zwar etwas schmal, sie kann aber aus Mt verbreitert werden. In der Regel und überwiegend verwendet Mt ἀπό bei temporalen Bestimmungen, vor allem wenn der andere Zeitpunkt durch ἕως markiert wird, im einschließenden Sinn[38]. Vom Sprachlichen her ist damit das

---

29 δέ fehlt in Ta^{v} D' sy^{s} co' Amb.
30 Darauf weisen Klostermann 98, auch Schlatter, Johannes d. T. 69, hin.
31 Vgl. Dibelius 12–14.
32 Im allgemeinsten Sinne ausgedrückt: Die Gegenwärtigkeit in irgendeinem Sinne ist für *jedes* Verständnis des Spruches erfordert; vgl. Kraeling 156; Percy 198ff.
33 Vgl. damit die hiervon abweichende Gedankenreihe bei Allen 117.
34 S. 199, Anm. 1 aufgeführt.
35 S. 199.
36 Mt 367.
37 S. 428f, Anm. 21a.
38 Das ist besonders deutlich in 23, 35; vgl. 1,17 (3mal); 2, 16; 27, 45. (Die Stellen 13, 35 und 24, 21 sind Zitate). Formelhaft sind die Wendungen ἀπὸ τῆς

einschließende Verständnis nicht verhindert, sondern nahegelegt[39]. Dazu kommt die Bezeichnung des Zeitpunktes durch den Ausdruck «die Tage» des Johannes. Das ist eine geläufige rabbinische, doch auch allgemeinem semitischem Sprachempfinden entsprechende Bezeichnung für den Zeitraum des Wirkens[40]. Mt spricht einmal mit Q von den «Tagen des Noe» (24, 37) und noch zweimal im Sondergut von den «Tagen des Königs Herodes» (2, 1) und den «Tagen unserer Väter» (23, 30). Die Wendung ist ihm also vertraut und vermutlich von ihm selbst an den Anfang von V. 12 gesetzt. Wenn er ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου formuliert, so muß der Zeitraum des Wirkens des Täufers gemeint und eingeschlossen gedacht werden. Das wird besonders deutlich gegenüber der knappen und präzisen lk Fassung: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου. Noch genauer kann man sagen, daß die Zeitspanne von dem Tage an, da der Täufer auftrat und sein Werk begann, gerechnet wird[41]. Dies könnte man schon aus 3, 2 erschließen, doch ist zu zeigen, mit welcher Konsequenz Mt seine Konzeption auch im einzelnen durchführt. Damit ist auch der Sinn von ἕως Ἰωάννου (V. 13) festgelegt. Johannes gehört nicht mehr in die Reihe der Weissagungen von «Propheten und Gesetz», sondern steht außerhalb derselben[42].

Von seinem Hauptanliegen, die heilsgeschichtliche Stellung des Täufers zu fixieren, ergab sich eine Spannung zu dem Gesetzeswort, das Mt nach seinem Gesetzesverständnis keinesfalls in der lk Form (gleich, ob diese ihm so vorlag oder nicht) bringen konnte. Wäre sein Anliegen allein gewesen, den Täufer einzuordnen, so hätte ihm auch die lk Fassung mit ihrer scharfen Zäsur genügen können. Daraus konnte aber das Mißverständnis herausgehört werden, daß «Propheten und Gesetz» in jeder Hinsicht aufgehört

---

ὥρας ἐκείνης 9, 22; 15, 28; 17, 18 und ἀπὸ καταβολῆς κόσμου 25, 34 und 13, 35 (κόσμου nicht gesichert); vgl. dazu Hauck in: TWNT III, 623. Ähnlich ἀπ' ἀρχῆς 19, 4 = Mk 10, 6; nicht sicher zu bestimmen ist 22, 46. In fast allen Fällen ist ein einschließendes Verständnis erfordert oder wenigstens nicht verhindert. Die Aufzählung der in Frage kommenden Stellen ist vollständig. Für die Bezeichnung einer scharfen Zäsur im ausschließenden Sinn verwendet Mt ἀπὸ τότε (wie Lk 16, 16): 4, 17; 16, 21; 26, 16; alles Sondergut! Viele Beispiele für den einschließenden Sinn von ἀπό bei zeitlichem Ausgangspunkt bei Schwyzer, Griechische Grammatik II, 447 und Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit II, 2, 379f.

[39] So auch Schmid, Mt 193; Zahn, Mt 428.

[40] Schlatter, Mt 367 zu 11, 12: «Es kennzeichnet die palästinische Lebensrichtung, daß ‹die Tage jemandes› nicht seine Lebenszeit, sondern die von seinem Wirken gefüllte Periode sind»; vgl. Zahn 426; Delling: TWNT II, 950; 953.

[41] Vgl. D. D a u b e , The New Testament and Rabbinic Judaism, London 1956, 285f, der weitere gute Beispiele bringt und sich für inklusiven Sinn von ἀπό ausspricht.

[42] So auch Percy 199.

hätten. Diesem Mißverständnis beugt Mt durch die Beifügung von ἐπροφήτευσαν vor. Diese Zufügung ist dann aber nicht geschehen, um «die Prophetenrolle des Täufers zu unterstreichen»[43], sondern um sein Gesetzesverständnis zu sichern. Mt baut den Satz so um, daß der Ton auf die weissagende Rolle der Schrift zu liegen kommt, und gewinnt so dem Wort, das mit V. 12 fest verwachsen überliefert war[44], einen auch für ihn passenden Sinn ab. Erst kommt die Periode der Prophetie, dann die der Erfüllung. So wird sein Gesetzesverständnis gesichert und auch die Stellung des Täufers von hinten her abgegrenzt[45]. Die Umstellung von προφῆται und νόμος[46] dürfte durch ἐπροφήτευσαν bedingt sein, da das Prophezeien in erster Linie von den Propheten gilt, und das Gewicht auf die weissagende Bedeutung der Schrift verlegt werden sollte. Schließlich sei noch angemerkt, daß mit ἕως ἄρτι (V. 12), wenigstens für Mt, keineswegs ein scharfer Einschnitt und damit eine neue, dritte Periode bezeichnet sein muß[47]. Die Bedeutung eines noch immer andauernden Zustandes ist hier durch den Inhalt von selbst gegeben und wird durch andere ntl Stellen gestützt[48].

Diese Interpretation wird durch V. 14f bestätigt. Die Verse sind nicht ein Anhang oder Nachtrag, sondern die Aufgipfelung in der mt Gedankenfolge. Da Johannes nicht mehr zu den weissagenden Propheten gehört, ist er mehr als diese, wie schon V. 9 (Q) sagte. Oder umgekehrt: Da er mehr als die Propheten des AT ist, kann er nicht mehr als hindeutende und weissagende Gestalt begriffen werden, sondern nur als Erfüllungsgestalt. Mt sagt klar, welchen Inhalt für ihn das περισσότερον προφήτου hat: Johannes ist Elias.

2. Johannes und Elias: 17, 10–13; 11, 14–15. Die Bestimmtheit, mit der die Identität Johannes = Elias hier ausgesprochen wird, ist ungewöhnlich und im NT einzig dastehend. Gewiß ist die Beziehung des Täufers zum «Vorläufer», der schon in Mal 3, 23 mit

---

43 Klostermann 98.

44 Vgl. Percy 194.

45 Daß dies erzwungen werden mußte, zeigt ὁ νόμος, das grammatisch mit πάντες und dem Plural ἐπροφήτευσαν nicht harmoniert: in 7, 12; 22, 40 steht der Singular. Vom Gesetzesverständnis her erklärt auch G. Barth, Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus (ungedruckte) Diss., Heidelberg 1955, 12–14, beachtet m. E. aber die Komposition zu wenig, wenn er erklärt, daß in den VV. 12ff nicht mehr der Täufer, sondern das Neue, die βασιλεία im Mittelpunkt stände.

46 Mt hat sonst die «richtige» Ordnung: 5, 17; 7, 12; 22, 40.

47 Gegen Kraeling 156; R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München 1934, 85; Dibelius 24.

48 Zu den von Percy und anderen angeführten Stellen mit ἕως ἄρτι Joh 5, 17; 1 Kor 4, 13; 8, 7 ist noch 1 Joh 2, 9 hinzuzufügen. Dagegen steht Joh 2, 10; 16, 24; 1 Kor 15, 6; vgl. Percy 197f, Anm. 4; Zahn 428.

Elias identifiziert wurde, alte christliche Tradition, wie Lk 1,17 einerseits, Mk 9, 11–13 andererseits zeigen. Doch ist dem Eliasglauben bei Mt gesondert nachzugehen. Der Ansatzpunkt dafür ist die Redaktion von Mk 9, 11–13 (= Mt 17, 10–13).

Hinter dem Mk-Text stehen verschiedene formende Motive: die apologetische Notwendigkeit, mit dem Glauben an die Ankunft des Messias auch die vorher erwartete des Elias zum Ausgleich zu bringen [49]; der christliche Glaubenssatz, daß der Täufer der Vorläufer von Mal 3, 1 (Mk 1, 2 und Mt 11, 10 = Lk 7, 27) und damit Elias sei; die Abweisung des Täufers und der daraus gewonnene Bezug zum Schicksal Jesu, was beides durch die Schrift verkündet wird. Nur das Letzte, das Leidensmotiv, hat im Text eine klare Gestaltung gefunden, bereitet aber insofern Schwierigkeiten, als der Schriftbeweis für das Leiden des Täufers nicht geführt wird und mit unserer Kenntnis auch nicht geführt werden kann. So enthält der Mk-Text manche Dunkelheit, die die Auslegung mitunter zu Harmonisierungsversuchen [50] oder zu Eingriffen in den Text führte [51].

Mt hat den Text bestens geordnet und übersichtlich gestaltet. Doch nicht nur dies! Er hat auch durch Streichungen und Beifügungen sein eigenes Verständnis eingetragen. Er entwickelt ein schulmäßiges schriftgelehrtes Gespräch über die Ankunft des Elias in drei Stufen: (1) Die Frage nach der Ankunft des Elias [52], (2) die Bestätigung des Eliasglaubens, (3) die Lösung: Elias ist bereits gekommen. Die Antwort wird unter Aufnahme des Leidensmotivs aus Mk zur christologischen Aussage fortgeführt. So wie es Elias erging, wird es auch dem Menschensohn ergehen. Mit οὕτως stellt Mt einen engen logischen Kontakt her, bezeichnet durch ὑπ' αὐτῶν die gleiche «Front» und ersetzt die Frage in Mk 9, 12b durch das bestimmte μέλλει (V. 12b). Der doppelte Hinweis auf die Schrift wird fallen gelassen, das Verständnis der Jünger eigens festgestellt (V. 13) und damit die Gleichung Johannes = Elias ausdrücklich vollzogen [53].

---

[49] Positiv wie die meisten (vgl. T. W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1949, 185), oder negativ als Kritik an der rabbinischen Lehre (wie Wellhausen 84).

[50] G. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus, Leipzig ^{3} 1930, 245ff.

[51] Lohmeyer (Mk 183) streicht V. 12b als Randglosse und konjiziert nach k in V. 13: «und er wirkte, was er wirken sollte».

[52] «Vor dem Messias» zu ergänzen. Nach dem Zusammenhang mit V. 9 oder der Verklärung VV. 1–8 ist wie bei Mk nicht zu fragen.

[53] Die Deutung des Mk-Textes als Kritik an dem «rabbinischen Fündlein» durch Wellhausen (Mt 84) ist insofern interessant, als sie überhaupt aus ihm herausgelesen werden kann. Es wäre für Mk auch eine absichtliche Verschleierung im Interesse seiner Geheimnis-Theologie zu erwägen. Bei Mt sind Wortlaut und Sinn völlig eindeutig.

Folgende Beobachtungen sind noch zu machen: (a) Es sind «die Jünger», die den Meister fragen, so daß an die drei von der Verklärung nicht mehr gedacht scheint. Es geht um ein Stück Glaubenstradition der Kirche, die durch Jesus autoritativ bestätigt wird. (b) In V. 11 wird ἔρχεσθαι zum Verbum finitum. Das Praesens ist als fut. Praesens anzusehen, das der Aussage größere Bestimmtheit verleiht: gewiß soll Elias kommen, d. h. *er kommt* [54]. Das in Bezug auf den Täufer schwierige ἀποκαταστήσει πάντα tritt dadurch hinter ἔρχεται zurück: die Tatsache der Ankunft ist die Hauptsache [55]. Durch μέν - δέ (V. 11f) wird ein echtes Gegensatzpaar geschaffen, in V. 12 das Tempus vereinheitlicht, durch ἤδη die Aktualität erhöht.

Damit ist eine Brücke zu 11, 14 gebaut. Dieser Vers stellt die entwickeltere Form dar, insofern als hier Jesus selbst in eindeutiger Klarheit und nicht mehr im Rätselwort die Gleichung ausspricht, ferner insofern, als die Gleichheit noch prägnanter ausgedrückt wird durch ἐστίν [56]. Diese Gleichung scheint aber durch die seltsame Wendung καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι eingeschränkt zu werden. Sie wird in verschiedener Weise ausgelegt. Am gebräuchlichsten ist die von J. Weiß gegebene: man kann es nicht beweisen, das ist Sache des Glaubens [57]. Andere legen mehr Gewicht auf den guten Willen, dem sich das Geheimnis erschließt [58]. Die nicht häufig angewandte, bei Mt aber stereotyp gleiche Formel ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω (V. 15, noch in 13, 9. 43) scheint in die Richtung eindringlicher Mahnung zu weisen (13, 43). Sie ist bei Mt nicht als Weckformel zum Aufmerken auf geheimnisvollen Sinn [59], sondern mehr als Appell mit einem drohenden Unterton aufzufassen. Hier weist sie über das Gesagte hinaus auf den Messias, dessen Ankunft sich notwendig aus dem Erscheinen des Elias = Johannes ergibt. So würde das Wort «wenn ihr es annehmen wollt» eine Aufforderung zum «Glauben» sein, die durch den Appell (V. 15) verstärkt und eingeschärft wird. Das bedeutet aber keine Einschränkung der Identität Elias = Johannes, sondern ihre Bekräftigung. In das theologische Anliegen, den heilsgeschichtlichen Ort des Täufers zu bestimmen, schiebt sich das Motiv der Mahnung zu Umkehr und Glauben.

---

[54] Wie ἐρχόμενος in Mt 11, 3 Par, sinngleich mit μέλλων ἔρχεσθαι 11, 14; vgl. Blaß-Debrunner, Grammatik § 323, 1; Moulton, Einleitung in die Sprache des NT, Heidelberg 1911, 195f; Holtzmann 260 spricht vom «dogmatischen Praesens».

[55] Das gilt für beide Lesarten: καὶ ἀποκαταστήσει S B C W θ λ φ K vg sa b wäre das Futur zunächst aus Mal 3, 23 (LXX) zu erklären, für ἀποκαταστῆσαι (vgl. Sir 48, 10 καταστῆσαι) Ta D a b c ff^2 g n sy^{sp} Hipp grammatische Glättung anzunehmen; für letzteres Klostermann 143.

[56] Zu αὐτός ἐστιν vgl. 16, 20 nach Form und Inhalt! Vgl. Black 71f.

[57] Schriften des NT I, Göttingen ^{2}1907, 316.

[58] Zahn 430; Schlatter, Johannes d. T. 47; Dibelius (S. 31f) möchte ergänzen: wenn ihr *ihn* annehmen wollt, und erklären: wenn ihr ihn hören wollt, wird er euch zum Elias. Das Akkusativ-Objekt kann dabei aber kaum entbehrt werden.

[59] Nach Dibelius (S. 32) weist sie sonst auf Bilder hin, «die in irgendeiner Weise eines Schlüssels bedürfen»; vgl. ders., TStKr 83 (1910), 461–471.

So erscheint das Stück 11, 12–15 konsequent durchkomponiert. Auch heterogene Elemente werden dem führenden Anliegen, die heilsgeschichtliche Stellung des Johannes zu markieren, dienstbar gemacht (V. 13)[60]. Die beiden konkurrierenden Auslegungsrichtungen des Textes[61] haben je ihr Recht: Sieht man auf die literar- und formkritisch zu scheidenden Teile, so werden die Nähte offenbar; achtet man auf die Komposition, ergibt sich ein zwar nicht völlig geschlossener, doch verständlicher Gedankengang.

III. Johannes und Jesus

Kilpatrick stellt fest, daß Mt sorgfältig zwischen Johannes und Jesus unterscheidet[62] und an anderer Stelle, daß «in Matthew the tendency is not to assimilate Jesus and John but to emphasize differences between them»[63]. Hier scheint nur eine Seite des Tatbestandes erfaßt zu sein. Im folgenden soll versucht werden, beide Seiten darzulegen und ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen.

1. Die Angleichung. Den Stoff für die folgende Erörterung kann man unter zwei Gesichtspunkten zusammenordnen. Die Angleichung zwischen Johannes und Jesus betrifft die Heilsseite und die Unheilsseite des eschatologischen Geschehens. Innerhalb dieser Stoffgruppen kann man wieder zwischen Aussagen unterscheiden, die ihre Person und damit ihre Stellung im Heilsgeschehen betreffen, und solchen, deren Inhalt ihre Verkündigung und ihr Werk ist. Wir gehen zunächst von der *Unheilsseite* aus.

a) Mt tauscht Täufer- und Jesustraditionen miteinander aus, er legt Jesus Worte des Johannes in den Mund und umgekehrt. Aus der Johannespredigt fügt er z. B. das Wort vom Baum (3, 10b) in das Früchte-Baum-Gleichnis ein (7, 19). Dort ist es Gerichtsdrohung für die «Pharisäer und Sadduzäer», hier für die christlichen Pseudopropheten[64]. Mag eine solche Stelle noch literarisch zu erklären sein, so ist in 3, 7, verglichen mit 12, 34 und 23, 33, ein neues Moment zu beobachten. Die schneidend scharfe Anrede γεννήματα ἐχιδνῶν, mit der Johannes seine Rede beginnt, spricht auch Jesus in der Beelzebul- und der Antipharisäerrede aus. Das

---

[60] Richtig Hirsch II, 92 zu den VV. 12–15: «Das Wort Jesu über Johannes Matth 11, 11 (Luk 7, 28) soll zu einer umfassenden theologischen Einordnung des Johannes in die Heilsgeschichte erweitert werden; woraus u. a. folgt, daß Matth 11, 13. 14 nie außerhalb der Verbindung Matth 11, 11–14 existiert haben»; vgl. auch Schlatter, Johannes d. T. 48, Anm. 12.

[61] Als konträre Positionen vgl. etwa Klostermann 98f und Zahn 427–31.

[62] S. 107.

[63] S. 90.

[64] Vgl. noch 3, 10 mit 15, 13.

Auditorium bei Johannes und Jesus ist gleich, beide stehen derselben Front gegenüber. Der Spruch erscheint auch in der sekundären Form 23, 33 verdeutlicht und verschärft, eine Erscheinung, die bei Mt noch öfter zu beobachten ist[65]. Zu γεννήματα kommen ὄφεις; μέλλουσα ὀργή wird zur κρίσις τῆς γεέννης (= «der zur Hölle verdammende Urteilsspruch beim Gericht»[66]); in der Frage ist für τίς ὑπέδειξεν unmittelbarer formuliert πῶς φύγητε[67].

Auf der anderen Seite wird auch die Frontstellung *Jesu* gegen die Pharisäer auf Johannes übertragen, am deutlichsten in der umstrittenen Notiz 3, 7. Die Adresse der Rede an die «Pharisäer und Sadduzäer» muß mit hoher Wahrscheinlichkeit bis Sicherheit als redaktionelle Bildung angesehen werden.

Daß schon in Q eine Rahmennotiz gestanden haben kann, ist durchaus möglich, jedoch aus Lk nicht zu erschließen, da er Mk 1, 5 ausgelassen und in Lk 3, 7 zusammengefaßt hat. Alle geschichtlichen Erwägungen für und gegen die historische Glaubwürdigkeit der Notiz führen in eine Sackgasse[68], so daß eine Lösung des Problems nur auf literarkritischem Wege zu gewinnen ist. Mt liebt die Gruppierung der Gegner zu je zwei Gliedern. Daß in der Unterscheidung der einzelnen Gruppen das geschichtliche Relief undeutlich wird, ist ein allgemeiner Prozeß, der unter den Synoptikern bei Mt am weitesten fortgeschritten ist[69]. Am auffälligsten ist bei Mt, historisch gesehen, die Verbindung zwischen den Pharisäern und Sadduzäern, zwei Parteien, die sich ja feindselig gegenüberstanden. Sonst wird die Unterschiedenheit im NT gerade hervorgehoben (Mk 12, 13 Par; 12, 18 Parr; Apg 23, 6–8). Die Zusammenfassung beider kommt im ganzen NT nicht mehr vor und ist als eine eigene Bildung des Mt anzusehen. Das wird vor allem durch die Redaktion des Mk-Stückes 8, 11–21 (=Mt 16, 1–12), in der die Zusammenstellung nicht weniger als viermal (VV. 1. 6. 11. 12) vorkommt, deutlich. Wie formelhaft die Wendung ist, erhellt auch aus dem Fehlen des Artikels bei Σαδδουκαῖοι.

---

[65] In der Redaktion des Mk- und Q-Stoffes weithin. Innerhalb des Mt-Ev als Beispiele: vgl. 9, 34 mit 10, 25; 17, 12 mit 11, 14; auch 22, 7 mit 21, 41; 23, 34b mit 10, 17. 23.

[66] Schmid, Mt 330.

[67] Coni. deliberativus (Blaß-Debrunner, Grammatik § 366, 1) mit dem Sinn: das ist ganz unmöglich für euch!

[68] Nach Joh 1, 19. 24 kommt nur eine Gesandtschaft von «Priestern und Leviten» (nach V. 24 aus den Pharisäern) ohne Bußabsicht zu Johannes. Zahn (Mt 135) hilft sich damit, daß er zwischen den Ausdrücken Mt 3, 7 ἐπὶ τὸ βάπτισμα und Mt 3, 13 τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ unterscheidet, so daß die Frage offen bliebe, ob die in V. 7 erwähnten Pharisäer und Sadduzäer sich wirklich taufen lassen wollten. Das ist aber aus dem Text nicht zu entnehmen, vgl. Lk 3, 7! Doch selbst wenn ἐπὶ τὸ βάπτισμα nur hieße «zur Stelle, wo er taufte» (F. X. Pölzl-Th. Innitzer, Kommentar zum Evangelium des heiligen Matthäus, Graz ^{4}1932, 45), müßten eine Gesandtschaft wie die in Joh 1, 19 erwähnte und die in 3, 7 geschilderte Szene vor «vielen Pharisäern und Sadduzäern» einander nicht ausschließen – historisch gesehen! Mt 21, 25. 32 wird gesagt, daß die Führer des Volkes dem Johannes keinen Glauben schenkten. Nach 21, 23 wäre aber nicht einmal an Pharisäer und Sadduzäer, sondern an die Hohenpriester und Ältesten zu denken, so daß streng genommen aus 21, 25. 32 kein Argument gegen die Glaubwürdigkeit von 3, 7 gewonnen werden kann. In Lk 7, 30 wiederum sind es Φαρισαῖοι und νομικοί! Ähnlich steht es mit anderen Argumenten, so daß m. E. die historische Glaubwürdigkeit wie die Unglaubwürdigkeit der Adresse in gleicher Weise einleuchtend zu machen wäre; vgl. McNeile 26f; Lagrange 50.

[69] Vgl. Bultmann 54–56.

So erscheint die Front der Feinde bereits gebildet, ehe Jesus überhaupt auftritt. Schon der Täufer herrscht die Feinde Gottes mit herben Worten an und droht ihnen mit dem Zorngericht.

Die Parallelität zwischen Johannes und Jesus ist bei Mk auch in der Perikope von der Vollmachtsfrage (Mk 11, 27–33 Parr) vorbereitet. Mt greift den Gedanken auf und führt ihn im Gleichnis von den beiden Söhnen und dessen Kommentar fort. Dieses Stück 21, 28–32 ist äußerst kunstvoll in die Mk-Ordnung eingegliedert, insofern es das Streitgespräch über die Frage der Vollmacht fortführt und die Parabel-Trias eröffnet. Mit dem Streitgespräch und dem nachfolgenden Winzergleichnis ist es durch viele Fäden verknüpft. Da im Gleichnis kein neuer Adressat genannt ist, bleiben die Subjekte von V. 23 (ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι) die gleichen (trotz der Inkonsequenz in V. 45, die in 22, 16f wieder leicht korrigiert wird). Vor allem aber spricht V. 32a den Vorwurf, der in V. 25b als innere Überlegung der Gegner erwähnt wird, offen aus: Ihr habt ihm nicht geglaubt! Dadurch wird bestätigt, daß die Johannestaufe ἐξ οὐρανοῦ war. Mt gibt mit V. 32 eine Anwendung des Gleichnisses und bildet zugleich eine Klammer, die die VV. 23–32 umschließt. Der übergeordnete Gedanke, auf den die ganze Komposition nun zielt, ist die Anklage, daß die Gegner stets den Willen Gottes mißachtet haben, wie es wiederum in ihrer Stellung zum Täufer offenbar wurde. Das Winzergleichnis verfolgt dieses Gesetz weiter: So war es schon in der Geschichte der Propheten, und so wird es auch mit dem Messias geschehen. In beiden Gleichnissen geht es um Hausvater[70] und Weinberg, um Gehorsam und Ungehorsam; beide Male fügt Mt ein zusammenfassendes, anklagendes Wort an (21, 32c. 43). Johannes und Jesus werden abgewiesen und erleiden das Schicksal der Propheten. Dem Täufer wird der Glaube verweigert, der Sohn wird gar getötet (V. 39). Beide hält das Volk für Propheten, aus diesem Grunde «fürchten» die Gegner beide Male das Volk (VV. 26. 46).

In einer gemeinsamen Front stehen Jesus und Johannes auch in dem Doppelspruch der Redenquelle 11, 18f (= Lk 7, 33f). Mit ἦλθεν wird wie in 21, 32 ihre Sendung bezeichnet; der Vorwurf δαιμόνιον ἔχει wird in noch schärferer Form auch gegen Jesus erhoben (9, 34; 12, 24; 10, 25); die σοφία schließt beide unter sich zusammen wie die δικαιοσύνη in 3, 15. Die ἔργα, das Wirken der Weisheit durch den Täufer und Jesus, rechtfertigen die Weisheit, d. h. Gott selbst gegenüber der γενεὰ αὕτη.

---

[70] In V. 28 ist er allerdings nur als ἄνθρωπος benannt.

Diese Angleichung von Johannes und Jesus geschieht nicht nur auf der Unheils-, sondern auch auf der Heilsseite des eschatologischen Geschehens. Ihre Personen und ihre Verkündigung werden unter dem doppelten Aspekt von Heil und Unheil gesehen. Auf der Unheilsseite verbindet sie das Geschick der Propheten Israels und die Ankündigung des Zorngerichtes über die Feinde Gottes, auf der Heilsseite die eschatologische Funktion als Elias und Messias und die Verkündigung des Reiches Gottes.

b) Auf der *Heilsseite* ist die wichtigste Beobachtung, daß Johannes die βασιλεία-Botschaft Jesu vorwegnimmt (3, 2). Die Größe dieses Umbaus innerhalb der syn Tradition, die doch sonst Johannes wesentlich als Bußprediger beschreibt, wird besonders deutlich an der wörtlichen Übereinstimmung der beiden Sprüche Mt 3, 2 und 4, 17[71], die gewiß nicht nur literarisch zu erklären ist. Mt hat in 4, 17 zwei wichtige Glieder aus Mk 1, 15 ausgelassen (die Zeit ist erfüllt, glaubt an das Evangelium) und μετανοεῖτε vorgezogen. Die Aufforderung «glaubt an das Evangelium» könnte Mt übergangen haben, da er das absolut gebrauchte εὐαγγέλιον überhaupt meidet. Daß aber das Sätzchen «die Zeit ist erfüllt» auch weichen muß, kann wohl am besten so erklärt werden, daß für ihn eben schon seit der Botschaft des Täufers (3, 2) die Zeit erfüllt ist und der Heilsäon begonnen hat.

Wichtiger ist aber zu sehen, wie sich die Struktur im evangelischen Bericht durch die Antizipation der Basileia-Botschaft verschiebt. (1) Zunächst wird auch beim Täufer Heils- und Unheilsverkündigung sachgemäß wie bei Jesus hintereinander geordnet. Bei Jesus steht die Bergrede den Streitreden zeitlich und sachlich voran, und innerhalb der Bergrede stehen wiederum die Seligpreisungen vor den Droh- und Mahnworten. (2) Ebenso wird beim Täufer Verkündigung und Werk hintereinander geordnet. Auf die Botschaft folgt die Tauftätigkeit[72], wie bei Jesus auf die Verkündigung das Tatwirken (Kap. 5–7 und 8–9). Damit ist für Mt auch die in Mk 1, 4 beschlossene Schwierigkeit[73] behoben: bei ihm verkündet Johannes keine Taufe, sondern das Reich Gottes. (3) Schließlich wird der Täufer in die Epoche des sich verwirk-

---

71 Zum Text: Kilpatrick (S. 90) möchte im Anschluß an Blaß μετανοεῖτε und γάρ streichen mit K sy^{sc} Clem Orig Eus (γάρ allein om sy^{p}, boh 1 Hs). Für diesen Eingriff ist aber die textkritische Basis zu schwach.

72 Wenn K. L. Schmidt (S. 21f) mit der Vermutung Recht hat, daß sich in Mk zwei Traditionslinien – eine stärker vom Wüstenprediger und eine vom Jordantäufer bestimmte – kreuzen (kritisch dazu Marxsen S. 20f), so hätte Mt die Kerygma-Linie entschieden fortgesetzt.

73 Dazu vgl. Lohmeyer, Mk 14f.

lichenden Gottesreiches hereingenommen. Er steht nicht jenseits, sondern diesseits des heilsgeschichtlichen Einschnitts, der die alte von der neuen Zeit trennt. Mit seinem Auftreten beginnt die Ankunft des Gottesreiches. Diese Sehweise wurde durch einige Texte bei Mk wohl vorbereitet oder nahegelegt, von Mt aber folgerichtig durchgeführt.

Beide sind auch eschatologische *Gestalten.* In dieses Bild ordnet sich die übrige Täufer-Tradition ein, an der Mt weniger geändert hat. Johannes ist mehr als ein Prophet, er ist der eschatologische Bote aus Mal 3, 1 (11, 10), und kein Größerer als er ist bisher in der Geschichte aufgetreten (11, 11a). Er kam «mit dem Wege der Gerechtigkeit» (21, 32), wie es auch sein und des Messias Auftrag ist, selbst «alle Gerechtigkeit zu erfüllen» (3, 15). Diese Wertung des Täufers ist nicht enthusiastisch, doch in ihrer Entschiedenheit und Größe innerhalb der Evangelien-Tradition einzigartig. Von einer Spannung zwischen Jesus- und Johannesjüngern, einer akuten Auseinandersetzung zwischen zwei Lagern, von Polemik gegen einen Johanneskult, wie ihn das Joh-Ev verrät, ist nicht die Spur zu entdecken. Es wird von Johannes in völliger Unbefangenheit gesprochen, als zählten er und seine Jünger zu den Christen. Geschichtlich gesehen wäre daraus wohl zu folgern, daß die Kirche des Mt keine Konkurrenz einer Täufer-Gemeinde kennt.

2. Die Unterscheidung. Zwischen Jesus und dem Täufer wird aber auch schärfer als in den Vorlagen unterschieden. Die hierher gehörigen Texte ergeben eine Präzisierung des gewonnenen Bildes. Es zeigt sich, daß die von Mt angebrachten Unterscheidungen durch dogmatische Anliegen bedingt sind. Gerade wegen der weitgehenden Angleichung entsteht für ihn das Bedürfnis, die notwendigen Grenzen nicht zu verwischen. Hier zeigt sich der feinfühlige und sorgfältige Theologe: Der Täufer darf die einzigartige Stellung Jesu nicht gefährden! Da dies wohl als allgemein anerkannt gelten darf, mag es genügen, die betreffenden Texte kurz zu streifen.

Die Kraft der Sündenvergebung hat nicht die Taufe des Johannes, sondern erst das Blut Christi; seine Taufe ist ein βάπτισμα εἰς μετάνοιαν (3, 2 gegen Mk 1, 4; 3, 11; 26, 28). Da Jesus «stärker» ist als er (3, 11) [74], kann er eigentlich nicht von ihm getauft werden (3, 14f) [75]. Die Frage des Täufers ist so formuliert, daß man zunächst

---

[74] Der Ton liegt nicht auf ἔρχεται, sondern auf ἰσχυρότερός μού ἐστιν. Mt «hat als Acumen die Stärke des Messias», da ihm daran lag, «den Täufer seine untergeordnete Stellung nachdrücklich aussprechen zu lassen», Dibelius 55.

[75] Andere Motive für das «Taufgespräch» anzunehmen ist nicht erfordert:

an den Gegensatz der Personen, an ihre in 3, 14 beschriebenen «Größenverhältnisse» zu denken hat, während die anderen Motive, besonders das Wissen um die Heilswirkung der christlichen Taufe, bei Mt nur mitschwingen. Der Anstoß des Täufers wird durch die bedeutsame Antwort Jesu (V. 15) beseitigt. In das ἄφες ἄρτι darf man nicht zuviel hineinlegen. Da die eigentliche Antwort erst mit οὕτως γάρ anhebt, soll der Ausdruck wohl nicht mehr besagen als dies: laß es jetzt (doch gegen deine Bedenken) geschehen! Das ἡμῖν schließt jedoch wieder ein festes Band um Johannes und Jesus und stellt beide unter die δικαιοσύνη. Das Wort, daß der Kleinste im Himmelreich größer sei als der Täufer (Mt 11, 11b = Lk 7, 28b), hat Mt nicht angetastet. Er wird ihm den gleichen Sinn abgewonnen haben, den wir heute auch finden (Johannes war kein voller getaufter Christ) und es nicht als Korrektur seiner Anschauung verstanden haben. Jedenfalls knüpft er in 11, 12–15 nicht an diesen Gedanken, sondern an die Aussage, daß er mehr als ein Prophet sei (11, 9f), an. Ebenso wird das hinter Mk 1, 14 (= Mt 4, 12) stehende theologische Motiv – die Ablösung des Täufers durch Jesus[76] – nicht ausgeführt oder weiter verfolgt.

IV. Zusammenfassung und Beurteilung

Es ergibt sich, daß Mt die gesamte Täufertradition einheitlich durchgeformt hat, entschiedener jedenfalls, als es Conzelmann für Lk verifizieren kann. Die Umgestaltung erstreckt sich auf alle Traditionsströme einschließlich des Sondergutes. Mt knüpft dabei an die Tendenzen, die in Mk und Q faßbar werden, an. Das ist hier wie im ganzen Ev bis in die Terminologie hinein zu beobachten. Für seine Anschauungen und zentralen Begriffe greift er auf das Vorgegebene zurück. Die eigenständige Leistung besteht in der Auswahl der theologischen Ansätze und ihrer systematischen Durchführung. Aus diesem Grunde wird Mt leicht mit Mk gleichgesetzt; dabei werden aber die tiefgreifenden strukturellen Unterschiede nicht erfaßt. Vor allem ist zu beachten, daß das Bild, das die Quellen von Johannes zeichnen, sehr komplex und unsystematisch ist. Darauf haben Lohmeyer[77] und z. T. auch Marxsen[78]

Die Sündlosigkeit Jesu wird erst im Hebräerevangelium in den Vordergrund geschoben, daß Jesus keiner Buße bedarf und sich doch unter die Bußtaufe beugt, ist in dem Motiv des «Stärkeren» mit eingeschlossen, ebenso der Gegensatz zwischen Geist- und Wassertaufe. Gegen Klostermann 25 u. a. Richtig A. Descamps, Les Justes et la Justice, Louvain/Gembloux 1950, 111f.

76 Vgl. K. L. Schmidt 33ff dazu.

77 Joh. d. T. 13ff.

78 S. 17–26.

mit Recht hingewiesen. Lk konnte, wenn man der Darstellung Conzelmanns folgt, eine Mt genau entgegengesetzte Anschauung über die heilsgeschichtliche Stellung des Täufers aus den im wesentlichen gleichen Quellen entwickeln! Erst wenn man das gesamte verarbeitete Material bei Mt im Zusammenhang auf sich wirken läßt, wird überraschend deutlich, wie folgerichtig der Evangelist verfahren ist, ohne daß damit gesagt wäre, daß er jede einzelne Spannung im tradierten Gut ausgeglichen habe.

Was entscheidend über die Quellen hinausführt, scheint die Überhöhung der Vorläuferkonzeption durch die *Eliaskonzeption* zu sein. Schon in 3, 2f verläßt Mt, wie Lohmeyer gesehen hat[79], das Schema Vorläufer – Messias. In 17, 10–13 entfaltet er den Eliasglauben expressis verbis und bezeichnet in 11, 12–15 den Boten von 11, 10 als Elias. Elias ist eschatologische Gestalt und kann in den Maßen eines Wegbereiters nicht mehr begriffen werden. Der Vorläufer wird zur eschatologischen Heilsgestalt. Der Eliasglaube ist dann aber nicht nur ein «Ausdruck» des Vorläuferglaubens, sondern seine entschiedene Weiterführung, auch wenn die atl Grundlage für beide Formen die gleiche ist (Mal 3, 1. 23)[80].

Um die einzigartige Heilsbedeutung Jesu gegenüber dem Täufer nicht anzutasten, werden *Sicherungen* angebracht. In dieser Funktion sind die Stellen zu werten, an denen Mt zwischen Johannes und Jesus genauer unterscheidet als die Vorlagen. Der Tenor der gesamten Tradition bei ihm ist aber der der «Verchristlichung». Johannes steht jenseits von «Propheten und Gesetz», er ist Künder des Gottesreiches und gehört in die Zeit der Verwirklichung und Ankunft des Reiches.

Hier ist die Frage zu stellen, welche *Motive* hinter der ganzen Konzeption stehen. Ist es nur ein immanenter Verschmelzungsprozeß innerhalb der kirchlichen Glaubensentfaltung? Oder das Bestreben, den Täufer gegenüber anderen Ansprüchen (von Johannnesjüngern, Schriftgelehrten?) für die Kirche gleichsam zu beschlagnahmen? Handelt es sich nur um die literarische Neigung zur Vereinheitlichung und stilistischen Angleichung[81]? Oder um ein stärker christologisch orientiertes Denken, das nachträglich Johannes im Lichte Christi sieht und ihm seine Züge aufprägt? Oder das Bewußtsein, «daß die Gemeinde, der Mt zugehört, in den Johannestäuflingen Beginn und Teil des eigenen Lebens und Glaubens sieht, der sich in den Jesusjüngern erfüllend und erfüllt

---

79 Joh. d. T. 15.
80 Gegen Bultmann 178.
81 So F. C. Burkitt, Christian Beginnings, London 1924, 15f.

fortsetzt»[82]? Manche dieser Motive sind wohl beteiligt gewesen, sie werden aber dem ganzen Tatbestand nicht gerecht.

Das entscheidende Motiv scheint die *Anklage gegen Israel* und damit der Anspruch des wahren Gottesvolkes auf den Täufer zu sein. Johannes wird in eine scharf umrissene Konzeption des Ev eingebaut. Israel hat früher die Propheten und auch jetzt den Täufer wie den Messias verworfen. Aus diesem Grunde ist sein Tod als typischer Prophetentod beschrieben, der Täufer und die Taufe treten zurück hinter dem Propheten und seiner Prophetie. Deshalb muß er auch Elias sein. Damit wird sowohl die schriftgelehrte These von der vorherigen Ankunft des Elias aufgefangen und neutralisiert, wie auch unmißverständlich dargetan, daß Jesus der wirkliche Messias war. Der Eliasglaube mag für die apologetische Situation des Mt unentbehrlich gewesen sein. Damit ist gegeben, daß Johannes in den neuen Äon hineingehört. Wie Jesus hat er das Reich angekündigt und den gleichen Gegnern das Zorngericht angedroht, auch ihm wurde der Glaube verweigert und das Schicksal Jesu bereitet. Schon damit hat sich Israel das Gericht gesprochen und aller Ansprüche auf das Reich begeben (21, 43). So steht hinter diesem ganzen Komplex die tiefe Kluft, die die beiden «Völker» trennt, und das kraftvolle Selbstbewußtsein der Kirche, das wahre Israel zu sein.

(Abgeschlossen am 14. März 1959)

---

[82] Lohmeyer, Mt 45 zu 3, 2.

Kleinere Beiträge

Weitere ugaritisch-hebräische Parallelen

Die Erforschung der Verbindung des Hebräischen mit seiner altwestsemitischen Grundschicht nimmt mit der fortschreitenden Klärung des durch die ugaritischen Texte zur Verfügung gestellten Materials einen erfreulichen Verlauf. Das Bild der Entwicklung der althebräischen Sprache gewinnt an Lebendigkeit; wir lernen langsam, alte Reste von späteren Bildungen zu scheiden. Die von mehreren Forschern vertretene Ansicht, zur Erklärung nicht befriedigend gelöster Textschwierigkeiten die Besonderheiten des Ugaritischen heranzuziehen, hat sich als richtig und höchst nützlich erwiesen [1].

Zu den anerkannt mehrwertigen Partikeln gehören die Präpositionen *b* und *l*, mit deren Hilfe nicht allein die Bedeutung «darin» und «hin, zu» ausgedrückt wurde, sondern auch «von, weg»[2]. Neben die bisher auf diese Weise neu interpretierten Schriftstellen möchten wir im folgenden noch andere stellen. Gn 14, 6: In diesem Vers geht ein *b* einem *ʿd* voraus und bildet mit diesem zusammen einen geschlossenen Ausdruck [3], der sonst gewöhnlich mit Hilfe des «*min*» gebildet wird, dem wir an dieser Stelle das *b* in der Bedeutung «von» gleichstellen dürfen um zu übersetzen: «Im vierzehnten Jahre kam Kedorlaomer und die (andern) Könige in seinem Gefolge, und sie schlugen die Rephaim in Aschtarot Qarnaim, die Zuziter in Ham, die Emiter in Schawe-Qirjataim und die Horiter *von* den Bergen Seirs [4] bis nach El-Pharan, das oberhalb der Wüste (Pharan) liegt».

Gn 31, 29; Dt 28, 32; Spr 3, 27; Mich 2, 1; Neh 5, 5; Sir 5, 1; 14, 11 findet sich die Formulierung «*lʾl jd*» in der jeweiligen vom Kontext geforderten

---

[1] W. F. Albright, Specimens of late Ugaritic Prose: BASOR 150 (1958), 36–38; M. Dahood, The linguistic Position of Ugaritic in the Light of Recent Discoveries: AlLov ser. III fasc. 10 (1958), 25; A. Jirku, Eine Renaissance des Hebräischen: Forschungen und Fortschritte 32 (1958), 211–212; R. Meyer, Spuren eines semitischen Präsens-Futur in den Texten von Chirbet Qumrân: BZAW 77 (1958), 128: «Auf Grund dieses neuerschlossenen Tatbestandes wird man nicht mehr so ohne weiteres vom Althebräischen als einer jungwestsemitischen Sprache schlechthin reden dürfen, sondern es wird künftig betont werden müssen, daß das althebräische Idiom ein weit größeres altwestsemitisches bzw. altkanaanäisches Substrat enthält, als es aus der masoretischen Überlieferung, auf die man sich bisher allein stützte, erschlossen werden kann.» Vgl. RGG^3 I, 1126.

[2] A. Jirku, Forschungen und Fortschritte 32 (1958), 211; Albright nimmt jetzt auch die These Obermanns an, *l* als Negation anzusetzen, vgl. J. Obermann, Sentence Negation in Ugaritic: JBL 65 (1948), 233–248; BASOR 150 (1958), 38 n. 18.

[3] Gordon UM I, 10, 1; Dt 1, 44, vgl. BZ 2 (1958), 290; Ri 20, 1; 1 Sm 3, 20; 2 Sm 3, 10.

[4] H. D. Hummel, Enclitic MEM in early Northwest Semitic, especially Hebrew: JBL 76 (1957), 92.

Abwandlung. Köhler notiert zu dieser schwierigen Wortgruppe: «Die Redensart ist der Bedeutung nach klar, der Ableitung nach aber noch ungeklärt»[5]. Die von Köhler vermerkten Lösungsversuche brachten kein neues Licht in die dunkle Frage und es mutet eigenartig an, wenn in einem neuen Kommentar Brockelmanns[6] Arbeit noch angeführt wird[7]. In dieser Hinsicht kann der Kritik W. Rudolphs nur zugestimmt werden, denn sie nennt diese Erklärung beim rechten Namen[8]. Die anderen Erklärungsversuche, die für *'l* eine andere Grundbedeutung als «Gott» ansetzen wollen, haben wenig Wahrscheinlichkeit für sich[9]. Jene Exegeten wiederum, die richtig voraussetzen, daß *'l* hier dieselbe Bedeutung wie überall hat, stolpern, wenn sie das *l* in diesem Zusammenhang sinnvoll erklären wollen[10]. An diesem *l* hängt nun allerdings des Rätsels Lösung; denn sobald wir es mit «von» übersetzen, wird die Redensart auch der Ableitung nach verständlich: «von Gott ist die Macht, das Vermögen». Die Redensart ist wohl sehr alt und wir können sie sinngemäß wie bisher übersetzen oder dem ursprünglichen Wortlaut angleichen[11]. In den hebräischen Wörterbüchern kann eine Sonderrubrik für die besprochenen Stellen gestrichen werden[12].

Zum Problem des *emphatischen Lamed* ist in der Literatur schon einiges geschrieben worden[13]. Grundsätzlich ist klar, daß dieses Lamed in der Bibel vorkommt. Zwei weitere Schriftstellen möchten wir diesbezüglich zur Diskussion vorlegen:

Ps 85, 14: Dieser Abschlußvers des kanaanäische Spuren aufweisenden Psalmes[14] widerstand bisher einer widerspruchslosen Auslegung. Die gebräuchliche Änderung des zu Beginn des zweiten Versteiles stehenden Zeitwortes *jśm* behebt die Schwierigkeit nicht[15]. Die so erhaltene Übersetzung: «Gerechtigkeit schreitet vor ihm her, und Heil

---

[5] L. Köhler, LVTL 45.

[6] C. Brockelmann, *'l jdj:* ZAW 26 (1906), 29–32; Hebräische Syntax, Neukirchen 1956, § 15g.

[7] Robinson-Horst, Die Zwölf Kleinen Propheten, Tübingen[2] 1954, 132.

[8] W. Rudolph, Esra und Nehemia, Tübingen 1949, 128: «Brockelmanns Deutung von *'l* als das in der Hand wohnend gedachte ‹Numen› setzt ein fetischistisches survival voraus, das gerade bei dem Begriff *'l* wenig wahrscheinlich ist».

[9] J. Barth, Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen, Leipzig 1894, 79: *'l* = Stärke; K. Beth, El und Neter: ZAW 36 (1916), 145; W. Rudolph, Esra und Nehemia, Tübingen 1949, 128.

[10] A. B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel I, Leipzig 1908, 156: «Es ist nicht wahr, daß *'l* in der Verbindung *jš l'l jdj* eine andere als die gewöhnliche Bedeutung ‹Gott› hat. Die Redensart ist eine der wenigen, die, ohne religiöse Bedeutung zu haben, auf dem Gebiete der Religion entstanden und älter sind als der alttestamentliche Monotheismus»; O. Procksch, Die Genesis, Leipzig 1924, 361.

[11] Die in Betracht kommenden 7 Stellen bereiten dann keine Schwierigkeiten mehr. Mich 2, 1 ist das *ki* konzessiv, vgl. Th. C. Vriezen, Einige Notizen zur Übersetzung des Bindewortes *ki*: BZAW 77 (1958), 266–273.

[12] L. Köhler, LVTL 45 führt unter IV *'l* die behandelten Stellen an; vgl. Gesenius-Buhl, 32; König, 17; Brown-Driver-Briggs, 43; Zorell, 51.

[13] Fr. Nötscher, Zum emphatischen Lamed: VT 3 (1953), 372–380.

[14] M. Dahood, Enclitic Mem and Emphatic Lamedh in Psalm 85: Bib 37 (1956), 338–339; H. D. Hummel: JBL 76 (1957), 103.

[15] Die LXX hält am Zeitwort fest; Zorell 797, *śwm* 4: constituit, condidit, fecit (herstellen) Job 34, 33; Is 44, 7.

(Friede) auf seinen Spuren» entwirft ein Bild, das der Schrift fremd ist. Die Boten gehen doch vor Jahwe einher und bereiten sein Kommen vor und Jahwe ist selbst das Heil, es kommt nicht erst hinter ihm her: «Gerechtigkeit und Recht sind die Stütze deines Thrones, Gnade und Treue schreiten vor dir» Ps 89, 15 (vgl. Ps 97, 2–3; Is 40, 3). Das Lamed hindert den Gedankengang nur so lange, als es nicht in seiner wahren Bedeutung erkannt wird. Es unterstreicht den «Weg» als den wichtigsten Teil der Aussage dieses Verses und ist deshalb hier seiner Funktion nach als emphatisch aufzufassen. Der Weg Jahwes zog die Blicke des Beters an, denn auf ihm wird der Herr erscheinen [16]. Die Konstruktion *drk p'mjw* ist durch und durch semitisch [17].

Soph 3, 3b: in einem weit ausholenden Artikel [18] kommt K. Elliger zu folgendem Ergebnis: «Eine einfache Wortvertauschung dürfte die gegenwärtige Unform des Textes verschuldet haben. Ich halte ... *šptjh z'bjm l' 'zbw grm (lbqr)* für den ursprünglichen Text von Zeph 3, 3b: Seine Richter sind Wölfe, die keinen Knochen lassen (bis zum Morgen)» [19]. Gegen Elligers Vorschlag brachte M. Stenzel seine Bedenken vor und kam zu einem wesentlich anderen Textverständnis. Er liest: *šptjh z'bjm l'rb gwrjm lbqr* [20]. Mit Recht hält Stenzel die Ansicht gegen Elliger aufrecht, daß die Zeitbestimmung «am Morgen» hier sinnvoll ist, da genügend andere Schriftstellen über die Richtertätigkeit am Morgen [21] und das Treiben der Hunde am Abend [22] berichten. Gegenüber Stenzel hält Elliger das *l'* und schreibt dazu: «Die Streichung der Negation schafft zwar einen glatteren Text. Jedoch vergißt der Vorschlag zu begründen, wie die Negation in den Text hineingeraten sein könnte. Gewiß paßt das *l'* nicht, ist aber gerade darum das festeste Element des Textes, das zu beseitigen Willkür ist. Der lectio difficilior gebührt der Vorzug [23].» Stenzel läßt das *l'* «nur scheinbar» [24] verschwinden und vor *'rb* wieder erscheinen. Die beiden Arbeiten zusammen halten zwei wichtige Momente fest, einmal die Negation und dann die Zeitbestimmung «am Morgen». Doch beide ändern zu viel an dem vorhandenen Konsonantenbestand, so daß der Vorschlag gewagt werden kann, *l'* als ein emphatisches Lamed zu verstehen, das hier plene geschrieben wurde und später, als seine wahre Bedeutung der Vergessenheit anheim fiel, aus einfachem *l* in die Negation *l'* umgewandelt wurde [25]. Zu übersetzen ist dann: «Die Fürsten in ihr sind brüllende Löwen, Steppenwölfe sind ihre Richter, die morgens Knochen (ihrer

---

16 Der «Weg Jahwes» erlangte in der späteren Zeit große Bedeutung, vgl. McCasland, «The Way»: JBL 77 (1958), 226–230.

17 Joüon, Grammaire § 129f; 2 Kg 19, 24; Is 37, 25.

18 K. Elliger, Das Ende der «Abendwölfe» Zeph 3, 3; Hab 1, 8: Bertholet-Festschrift, Tübingen 1950, 158–175.

19 Elliger, 173.

20 M. Stenzel, Zum Verständnis von Zeph III 3b: VT 1 (1951), 303–305: Mithin ist III 3bβ wiederzugeben: «Säuglingswildtiere am Morgen» (305).

21 Stenzel, 303; J. Ziegler, Die Hilfe Gottes «am Morgen»: Nötscher-Festschrift, Bonn 1950, 281–286.

22 Stenzel, 304: Ps 22, 17. 21; Jes 56, 10; Ps 59, 7–8.

23 Elliger, 173.

24 Stenzel, 305.

25 R. Haupt, OLZ 10 (1907), 305–309; I. Eitan, La particule emphatique «La» dans la Bible: RÉJ 74 (1922), 1–2.

Opfer) zermalmen»[26]. Das Prophetenwort gehört somit zu den zahlreichen Stellen, die den Amtsmißbrauch der Richter bloßstellen[27].

In seinem Ugaritic Manual weist Gordon zum ersten Male für die Wurzel *mrr* die im Ugaritischen, Arabischen und Aramäischen vorkommende zweite Bedeutung «stark sein, stärken» nach und gibt als biblische Parallelstellen Ex 1, 14 und Ri 18, 25 an[28]. Damit sind noch nicht alle Stellen aufgezählt, die nach der zweiten Bedeutung verstanden sein wollen[29]. 2 Sm 17, 8: Huschai antwortete Absalom: «Du kennst deinen Vater und seine Männer. Sie sind Helden, haben *grimmigen Mut* wie eine Bärin auf dem Felde, der man die Jungen geraubt hat.» Die Übersetzungen vermuten, daß *mr* die Bedeutung «bitter» an dieser Stelle habe[30]. Der Vergleich mit der der Jungen beraubten Bärin könnte zu dieser Ansicht verleiten. Da aber Löwe und Bär als gleich stark und angriffslustig gezeichnet werden und das besonders auf die verwaiste Bärin zutrifft[31], ist hier eher gemeint, daß die Männer Davids tapfere Helden sind und, wie vergleichsweise Huschai sagt, den Mut einer angriffslustigen Bärin haben. Die Männer Davids sind stark- oder heldenmütig[32].

Hab 1, 6: Kündet der Prophet den Angriff eines «bitteren und ungestümen»[33] Volkes voraus? Besser fügt sich hier die Bedeutung «stark» in den Kontext ein. Ein heldenhaftes, starkes und ungestümes Volk greift an[34].

1 Sm 1, 15: Mit der Wendung *'šh qšt rwḥ* wissen die Kommentare wenig anzufangen, da sie die Frau «hart in Bezug auf den Geist» richtig als hier unpassend finden. Unter Berücksichtigung der LXX und Job 30, 25 *qšt jwm* = «eine, die harte Zeit hat» zu vermuten, schafft nur größere Schwierigkeiten; denn der wohl intakte Konsonantenbestand wird un-

---

[26] Da Jer 5, 6; Hab 1, 8 Steppenwölfe gemeint sind, dürfte M. Stenzel falsch sehen, wenn er schreibt: «Es geht hier nicht um Abend- oder Steppenwölfe, sondern um Richter und Machthaber, die *am Abend* eine verwerfliche Tätigkeit ausüben. Entsprechend wäre III 3bα ungefähr zu übersetzen: ‹Ihre Richter sind wie Wölfe am *Abend*›» (303f). Gewichtiger ist der Vergleich Jer 5, 6 und Zeph 3, 3 «Löwe – Steppenwolf»; auf dieses Vergleichspaar kommt es an (vgl. Elliger, 158, 174f). Das Ende der «Abendwölfe» ist, wie Elliger hofft, gekommen. Der brüllende Löwe und der das Opfer zerreißende Steppenwolf tun ihr Unheilswerk in Gestalt des Richters am Morgen. Das emphatische Lamed hebt ihr grausames Tun hervor.

[27] C. van Leeuwen, Le développement du sens social en Israël avant l'ère chrétienne, Assen 1955, 106–116.

[28] UM, III, 1170.

[29] Ez 3, 14; Koh 7, 26: M. Dahood, Qoheleth and recent discoveries: Bib 39 (1958), 308–310.

[30] LXX; M. Rehm, Echter-Bibel II, Würzburg^2 1956, 113.

[31] 1 Sm 17, 36–37; 4 Kg 2, 14; Jes 11, 7; Hos 13, 7–8; Am 5, 9; Kl 3, 10; Spr 28, 15.

[32] Ri 18, 25–26; 2 Sm 7, 10 wird von einem Helden gesprochen, der das Herz eines Löwen hat. So kann vergleichsweise auch vom Bären gesprochen werden.

[33] Robinson-Horst, Die Zwölf Kleinen Propheten, Tübingen^2 1954, 172: das grimme, ungestüme Volk; Ch. L. Taylor, Habakkuk, Interpreter's Bible VI, 1956, 981; Revised-Standard-Version: bitter and hasty nation.

[34] Brown-Driver-Briggs, 600, schlägt für Ri 18, 25; 2 Sm 17, 8 und Hab 1, 6 richtig vor: fierce, also nicht «bitter». Das Wort wird hier falsch unter *mr* I eingeordnet; G. W. Freytag, Lexicon Arabico-Latinum IV, 164 und R. Dozy, Supplément aux dictionnaires Arabes, Leiden^2 1927, 576 zitieren Chanfarâ: *naʾsun murratun-âme fière*, was genau mit Ri 18, 25; 2 Sm 17, 8; Hab 1, 6 übereinstimmt.

nötigerweise abgeändert. *Qšh* hat neben der Bedeutung «hart, schwer, starr, schwierig» noch die Nuance «stark, mächtig»[35].

Hanna verteidigt ihre frauliche Würde dem Vorwurfe Elis gegenüber, der sie für ein betrunkenes, «nichtsnutziges Weib» (V. 16) hielt. Sie ist das Gegenteil dessen, nämlich eine «starkmütige Frau», was wohl soviel heißt wie das öfters gebrauchte *'št ḥjl* – «starke, tüchtige Frau», der Ehrenname der Israelitin[36].

Innsbruck, 13. März 1959. Oswald Loretz.

«Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» (Mk 15, 34 Par.)

In dieser Zeitschrift nahm M. Rehm[1], im PEQ 83 (1951) 78–81 A. Guillaume Stellung zu der Frage, wie es zur Verwechslung des sich an Gott richtenden Gebetsanrufes אֵלִי mit dem Prophetennamen אֵלִיָּה kommen konnte. Beide bieten begründete philologische Erklärungen. Im Anschluß daran soll hier der Frage nachgegangen werden, wie Jesu Gebetsruf, über dem nach A. v. Harnack «ein schreckliches Dunkel» liegt[2], ursprünglich gelautet haben mag. Die Syn überliefern das Wort bekanntlich in dreifacher Form; Mk 15, 34 in der aramäischen: ελωϊ ελωϊ λαμα σαβαχθανι, übersetzt mit: ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με; Par. Mt 27, 46 in einer hebräisch-aramäischen Mischform: ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι, übersetzt in Anlehnung an den LXX-Text mit: θεέ μου θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες; Kodex D in einer eigenen Fassung, die in Mt und Mk übereinstimmt: ηλει ηλει λαμα ζαφθανει, und in Mk lautet die Übersetzung: ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ὠνείδισάς με[3]. Der Schreiber will hier nicht das Wort nach dem massoretischen Text ausbessern – den Ausfall des α– (αζαφθανει) könnte man noch durch das vorausgehende –α erklären –, die Übersetzung zeigt klar an, daß er das Verb vom aramäischen זְעַר = zürnen, heftig sein, schelten, ableitet[4]. Offenbar war für ihn dabei die

---

[35] Gordon, UM III, 1170: *mr, 'z, tqp* stehen als gleichbedeutend neben *qšh;* HL 8, 6 *'zh – qšh.* H. Ringgren, Das Hohe Lied, Göttingen 1958, 34: stark wie der Tod – hart wie die Unterwelt; H. Schmökel, Heilige Hochzeit und Hoheslied, Wiesbaden 1956, 77: stark – hartnäckig. Besser wäre: «Denn stark wie der Tod ist die Liebe, kraftvoll (mächtig) wie die Unterwelt die Leidenschaft». Gemeint ist die Kraft der Naturgewalten.

[36] Spr 12, 4; 31, 10; Rut 3, 11. Spr 17, 27 *qr rwḥ* = ernst, gesetzt sein, eine gravitätische Haltung annehmen, vgl. L. Kopf, VT 8 (1958), 200f. Die Hebräer verbanden mit der Idee des Starken, Kräftigen, Heldenhaften den Gedanken der Rechtschaffenheit, Ehrbarkeit.

[1] BZ NF 2 (1958) 275–278.

[2] Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche. I. Zur ntl Textkritik (Arbeiten zur Kirchengeschichte 19), Berlin und Leipzig 1931, 103.

[3] Die gleiche Lesart findet sich auch bei Porphyrius in: Makarius Magnes, Apocriticus (ed. Blondel 21), und in den altlateinischen Codices Colbert. Paris. (exprobrasti), Vindob. (in opprobrium dedisti), Bobbiensis (maledixisti).

[4] Vgl. M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim etc., New York o. J. I, 408 s. v.; V. Taylor, The Gospel according to St. Mark, London 1952, 593. –

Betrachtungsweise maßgeblich, die das Leiden Christi als ὀνειδισμός ansah und die dann auch in den Hebr eingegangen ist (11, 26; 13, 13)[5]. Das Mk 15, 32 erwähnte ὀνειδίζειν der Mitgekreuzigten, das dem Ruf Jesu unmittelbar vorausgeht, mag die eigene Auffassung des Schreibers gefördert haben. Eine interessante Sonderlesart, die von doketischen Anschauungen beeinflußt sein wird, findet sich im Petrus-Evangelium 19: ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς μου κατέλειψάς με[6].

Die Frage nach der ursprünglichen Form des Gebetsrufes wird von den Autoren verschieden beantwortet. Die meisten halten die Mt-Form für die verläßlichste wie P. Dausch[7], E. Klostermann[8], J. Jeremias[9], Th. Zahn[10], F. Hauck[11], J. Huby[12], G. Dalman in: Die Worte Jesu[13], V. Taylor[14], W. C. Allen[15], und neuerdings auch M. Rehm[16]. Sie berufen sich darauf, daß der hebräische Gottesname zwar nicht mehr dem lebendigen Wortschatz der aramäischen Sprache angehört zu haben schien, aber wie aus den Targumim hervorgeht, dem Volk aus Schriftlesung und Gottesdienst bekannt war, so daß Jesus ihn gebrauchen konnte. Für die Mk-Form setzen sich M. J. Lagrange[17], H. Schmidt[18], ein. Lagrange meint, daß der rein aramäische Ruf von Mt geändert worden sei, um die Verwechslung des Gottes- mit dem Prophetennamen verständlicher zu machen. Die Verwechslung beruhte in der Situation unter dem Kreuz auf «un méchant calembour et un calembour méchant». Einen eigenen Weg geht G. Dalman in: Jesus-Jeschua[19]. Hier vertritt er die Meinung, daß das ganze Wort ursprünglich hebräisch erging. «Jesus redet jetzt nicht für andere, sondern macht seinem gepreßten Herzen Luft, nicht in

---

A. v. Harnack, a. a. O. 98–104, löst das Rätsel, daß Kodex D die abweichende griechische Übersetzung nur für Mk, nicht für Mt bietet, in der Weise, daß er D für Mk für ursprünglich hält. Mk sei der richtigen Übersetzung von ζαφθανει (nach Harnack = αζαφθανει) aus dem Weg gegangen, um abzuschwächen. Mk fragte, worin die Verlassenheit Jesu bestand, und fand die Antwort darin, daß Gott Jesus den Schmähungen preisgegeben habe. Eine solche Übersetzung war in jener Zeit nicht unstatthaft, der Übersetzer sollte zugleich Erklärer sein. Der Leser wird zur Erkenntnis gezwungen, daß Gott die Schmähungen der Juden zuläßt. Mt, der von Mk abhängt, habe dann seine Vorlage nach den LXX korrigiert, und der große Einfluß des Mt verdrängte dann auch die ursprüngliche Lesart in Mk.

5 Das Geschmähtwerden um Christi willen bedeutet die Bewährung des Christen: Mt 5, 11; Lk 6, 22; 1 Petr 4, 14; vgl. Apg 5, 41 und J. Schneider: TWNT V, 241f.

6 Δύναμις entspricht hebr. אֵיתִי. Im Hebräischen ist die Änderung leichter erklärbar.

7 Die drei älteren Evangelien, Bonn ^{4}1932, 360.

8 Das Markusevangelium, Tübingen ^{4}1950, 166. K. bevorzugt sogar für Mk die von D θ it bezeugte Lesart ηλι.

9 TWNT II, 937, Anm. 62.

10 Das Evangelium des Matthäus, Leipzig ^{3}1910, 712, Anm. 86.

11 Das Evangelium des Markus, Leipzig 1931, 189.

12 Évangile selon s. Marc, Paris ^{43}1948, 430.

13 Leipzig ^{2}1930, 43.

14 The Gospel according to St. Mark, London 1952, 593.

15 Critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew, Edinburgh ^{3}1912, 294f.

16 A. a. O.

17 Évangile selon s. Marc, Paris ^{4}1929, 433f.

18 Die Psalmen, Tübingen 1934, 37.

19 Leipzig 1929, 185–187.

einem von ihm selbst geformten Gebetswort, sondern in einem Psalmverse, der sich ihm auf die Lippen drängte»[20].

Die Mk-Form der Mt-Form vorzuziehen, dürfte nach den Arbeiten von M. Rehm und A. Guillaume nicht mehr möglich sein. Man kann sich nicht vorstellen, wie das aramäische ελωϊ mit dem Eliasnamen vertauscht werden konnte. Wir brauchen nicht mehr mit Lagrange auf ein «boshaftes Wortspiel» zurückzugreifen. Aber wie steht es mit Mt? Hat er das Logion in seiner ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt oder folgt er einer Sondertradition, die den Ruf Jesu treu bewahrt hat? Mt dürfte hier mit Sicherheit von Mk abhängig sein. Mk, der palästinische Tradition überliefert, hat außer dem Gebetsruf noch andere kurze aramäische Sätze im Munde Jesu in seinem Ev bewahrt (5, 41 ταλιθα κουμ; 7, 34 εφφαθα). Parr. Mt lassen beidemale diese aramäischen Worte aus. Auch an anderen Stellen zeigt Mt die Tendenz, aramäisch überliefertes Wortgut zu gräzisieren (Mk 1, 13 σατανᾶς Par. Mt 4, 1 διάβολος; Mk 4, 15 σατανᾶς Par. Mt 13, 19 πονηρός; Mk 7, 11 κορβαν, ὅ ἐστιν δῶρον; Par. Mt 15, 5 δῶρον; Mk 9, 5 ραββει Par. Mt 17, 4 κύριε; Mk 10, 51 ραββουνι Par. Mt 20, 33 κύριε Mk 11, 21 ραββει Par. Mt 21, 20 –). Hier konnte Mt den aramäischen Wortlaut nicht weglassen, weil sonst die Bemerkung «Er ruft Elias» noch unverständlicher gewesen wäre als im Mk-Bericht. Mt ändert aber den Gottesnamen ab; wahrscheinlich konnte er sich nach der Mk-Vorlage nicht vorstellen, wie es zu der Verwechslung mit dem Prophetennamen kam. Daß Mk den Gottesnamen ηλι änderte, ist so gut wie ausgeschlossen. Mt hat (für den Gottesnamen) das Richtige getroffen. Der Gebetsruf Mt 27, 46 erklärt sich also als aus der Mk-Vorlage übernommene und durch Mt abgeänderte Überlieferung. Er ist von der Redaktionsgeschichte her gesehen Mk 15, 34 gegenüber sekundär. Wir haben daher das Recht, auch die Mt-Form in ihrer Ursprünglichkeit anzuzweifeln und zu fragen, ob der Ruf vom Kreuz nicht in einer anderen Form, nämlich der rein hebräischen, erging. Tatsächlich scheint diese Annahme der historischen Situation am ehesten gerecht zu werden.

Denn das einzige, was die unter dem Kreuz Stehenden verstehen, ist der Eliasname (Mk 15, 35 Par. Mt 27, 47). Sie vermuten nun, daß Jesus sich an Elias um Hilfe wendet, nicht an Elias als messianischen Gehilfen[21], sondern an Elias als Wundertäter und Helfer in der Not[22]. Um diese Reaktion der Zeugen des Rufes, die dem einfachen Volk angehört haben mögen, besser zu verstehen, ist es notwendig, einen Blick auf die mannigfaltigen Vorstellungen zu werfen, die man mit der Person des Elias als wundertätigem Nothelfer verband[23]. Elias besaß eine außerordentliche Popularität. Sie übertraf die der Großen des AT, des Abraham und Moses. Von dieser Volkstümlichkeit kündet die sprichwortartige Sentenz (Baba Qamma 60b Bar.): «Weinen die Hunde, so kommt

---

20 A. a. O. 185.

21 So M.-J. Lagrange, a. a. O.; A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart [4]1957, 783.

22 So G. Dalman, Jesus-Jeschua, 185f; H. L. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, 4. Bd., 2. Teil, München 1928, 770, und die meisten Erklärer.

23 Vgl. G. Dalman, a. a. O., und H. L. Strack – P. Billerbeck, a. a. O. 769–779.

der Todesengel in die Stadt, lachen die Hunde, so kommt Elias in die Stadt». – Man traute Elias, dem in den Himmel Entrückten, die Kraft zu, überall und jederzeit in Erscheinung zu treten, und wußte seine Hilfeleistungen zu rühmen. Er heilte Kranke [24], besorgte Bestohlenen ihr Gut zurück [25], er schützte Esther vor dem Zorn des Königs [26]. Wichtig ist, daß Elias auch Juden, die der römischen Gerichtsbarkeit verfallen waren, aus der Hand ihrer Richter befreite. So versetzte er den Eleazar ben Perata, der von der römischen Regierung gerichtet werden sollte, 400 Milien weit außerhalb ihres Bereiches [27], und dem Rabbi Meïr, der in Rom steckbrieflich gesucht wurde, verhalf er zu einer glücklichen Flucht [28]. Elias hilft nicht durch seine Fürbitte, sondern er tritt persönlich auf, er greift sogar zum Schwert, um das von den Menschen verletzte Recht wiederherzustellen [29]. An ein ähnliches rettendes Auftreten des Propheten wird auch von den Leuten unter dem Kreuz gedacht sein. Mk 15, 36 dürfte die derb-sinnlichen Erwartungen besser zum Ausdruck bringen «Wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihn herunterzuholen» (καθελεῖν [30]) als Par. Mt 27, 49 (σώσων).

Wenn aber der Gebetsruf in der von Mt erzählten Form ergangen sein sollte, mußte er von den Leuten verstanden werden. Das Wort, das unschwer als Psalmwort hätte erkannt werden können, wäre dazu angetan gewesen, den Spott der Leute in eine andere Richtung zu lenken. Mehr Anlaß zum Höhnen als ein Ruf an Elias ist die Gottverlassenheit des Messias. Weil der Ruf nicht verstanden wurde, können wir annehmen, daß Jesus am Kreuz hebräisch betete. Das ist für ein Bibelwort nicht ferneliegend [31]. Jesus war mit der Schrift vertraut; dem Volk aber war das Hebräische nicht mehr geläufig.

Würzburg, 20. Februar 1959. Joachim Gnilka.

---

24 pKil 9, 32b, 23. 35.
25 Pesikt. r. 22 (111b).
26 Midr. Esth. 5, 1 (98b).
27 Ab. Zara 17b.
28 Ab. Zara 18b.
29 bBer. 6b.
30 Das gleiche Verb wird Mk 15, 46 für die Kreuzabnahme verwendet. Mart. Polyk. 8, 3 gebraucht es für das Herunterholen von einem Wagen.
31 Vgl. G. Dalman, Jesus-Jeschua, 185.

Bericht

3. Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler

Nach zwei Jahren (vgl. BZ 1957, 297f) fand wieder eine Arbeitstagung statt, und zwar vom 5. bis 8. März 1959 im Burkardushaus zu Würzburg. Unter den 36 Teilnehmern konnte der Vorsitzende, Herr Prof. Dr. J. Schmid (München), auch Ordenslektoren und einige ausländische Gäste begrüßen. Die Reihe der Referate eröffnete Herr Prof. Schmid selbst mit dem Thema: «Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie des Sensus plenior» (abgedruckt in *diesem* Heft). In der Aussprache wurde anerkannt, daß man sich für den Sensus plenior nicht einfach auf Paulus berufen könne, da der Apostel eine zeitbedingte, nicht selten am Literalsinn vorbeigehende Methode anwende, die im damaligen Judentum (Rabbinen, Qumrân-Pescharim) als legitim galt, aber von uns nicht übernommen werden könne. Doch wurde auch gefragt, ob damit die neue Theorie als solche hinfalle; der «christologische» Gebrauch des AT durch Paulus stellt uns vor ein hermeneutisches Grundproblem, das in einer gewissen analogen Weise auch für die Benutzung des NT durch die Kirche auftaucht. Herr Prof. H. Schlier (Bonn) gab in seinem Referat über den «Aufbau von Mk 1, 1 – 8, 26» ganz neue Perspektiven unter redaktionsgeschichtlichem Gesichtspunkt, indem er konsequent nach dem katechetisch-theologischen Gestaltungsprinzip des Evangelisten fragte. Der Stoff des ersten Hauptteils werde in drei «Lehrkreisen» entfaltet (1, 16 – 3, 6; 3, 7 – 6, 6a; 6, 6b – 8, 26), die unmittelbar der Unterweisung der christlichen Gemeinde dienten. Nicht zufällig stehen je zu Beginn Jüngerperikopen; inhaltlich werden aus dem Überlieferungsstoff Themen zusammengestellt, die für den Christusglauben, für das Selbstverständnis, Leben und Wirken der Gemeinde hohe Bedeutung haben, so etwa im ersten Abschnitt die dreifache «Gewalt» Jesu, seine Stellung zum Gesetz und die ihm daraus entstehende Feindschaft, im zweiten Abschnitt die Konstituierung des neuen Gottesvolkes, seine Scheidung von den Außenstehenden und seine Heilsbelehrung durch Jesus, im dritten der Aufbruch aus dem Ursitz in Galiläa und der grundsätzliche Auftrag zur Mission. Das alles entwickelte der Vortragende in scharfsinniger Analyse; es blieben nur Zweifel, ob der Evangelist den ihm vorgegebenen Traditionsstoff wirklich so kunstvoll anzuordnen und zu gestalten wußte. Man kann nur wünschen, daß der Referent diesen bedeutsamen eigenständigen Versuch bald veröffentlicht. Auch der dritte Redner, Herr Prof. J. Kürzinger (dz. Rektor der Hochschule in Eichstätt) überraschte mit einer neuen Interpretation des altbekannten Papiaszeugnisses über Markus und Matthäus, die, falls sie sich als stichhaltig erweisen sollte, eine kleine Revolution in unseren Einleitungswerken hervorrufen dürfte. Doch soll der Veröffentlichung, die für die nächste Nr. der BZ in Aussicht genommen ist, nicht vorgegriffen werden. Aufmerk-

same Zuhörer fand der Bonner Privatdozent Dr. H. Zimmermann mit seinem Vortrag über «das absolute ἐγώ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel», in dem er die Ergebnisse seiner ungedruckten Dissertation zusammenfaßte. Nach einer Übersicht über die bisherigen Forschungen zu diesem Thema deckte er die alttestamentlichen Grundlagen, unter genauer Beobachtung des Sprachgebrauchs besonders der LXX, auf, verfolgte die atl Offenbarungsformel bis ins Spätjudentum, wo sie nur im geschichtlichen Rückblick verwendet wird, und verstand sie schließlich als die Mitte der Selbstaussagen des johanneischen Jesus, von der aus auch seine bildhaften Prädikationen zu begreifen seien. In der Aussprache wurde darüber diskutiert, ob die führenden joh Bilder nicht noch andere Einflüsse verraten. Der anwesende Fachmann für die LXX, Herr Prof. J. Ziegler (Würzburg), gab wertvolle Hinweise für den Sprachgebrauch der atl griechischen Bibel. Nach diesen theologischen Themen konnte gleichwohl auch Herr Prof. J. Molitor (Bamberg) mit seinen lebendigen, aus jahrelangen Quellenforschungen erwachsenen Ausführungen über «die Bedeutung der georgischen Bibel» die Zuhörer fesseln, zumal die Früchte dieser Arbeit nun in vorzüglichen Editionen der georgischen Texte (in lateinischer Übersetzung) im CSCO reifen.

Der zweite Arbeitstag war nicht weniger inhaltsreich. Herr Prof. K. Th. Schäfer (Bonn) griff eine alte, noch nicht völlig entschiedene Kontroverse über die lateinischen Prologe zu den Paulusbriefen auf (vgl. G. Bardy in DB Suppl. V, 887–881, der die Frage offen läßt) und exerzierte in sauberer und eindringender Analyse vor, daß an ihrer marzionitischen Herkunft nicht zu zweifeln sei. In anregender Aussprache wurden noch manche Einzelheiten erörtert. Ein ausländischer Gast, Herr Dr. Lic. bibl. J. Bauer (Graz), der als Mitarbeiter der BZ bekannt ist und soeben ein Bibeltheologisches Wörterbuch herausgegeben hat, warf in seinem Referat die Frage nach «Kennzeichen für die ipsissima facta Jesu» auf und brachte Beobachtungen für einen bisher kaum beachteten, in allen Evangelien erkennbaren Tatbestand bei: Jesus zögert oder sträubt sich zunächst (in unterschiedlicher Weise), helfend und wunderwirkend einzugreifen, wohl um Glauben zu prüfen und zu wecken. Freilich müßte, so wurde in der Aussprache festgestellt, noch geprüft werden, wieweit bei diesen Berichten auch Tendenzen der Evangelisten im Spiele seien. P. Dr. P. Bläser (J. A. Möhler-Institut – Paderborn) lockte mit seinem großen Referat «Gesetz und Evangelium, unter besonderer Berücksichtigung der protestantischen Auffassungen» noch andere Herren der Würzburger Fakultät an und erfreute die Anwesenden durch klare, wohl bedachte Ausführungen. Im ersten Teil konfrontierte er die in Spannung stehenden Auffassungen K. Barths und M. Luthers und bot dann im zweiten Teil eine positive Darlegung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium nach dem NT (sein Referat wird in der Zeitschrift «Catholica» erscheinen). Auch hieran schloß sich eine vertiefende Aussprache. Von hoher Verantwortung getragen war auch das Referat von P. Prof. F. J. Schierse S.J. (Frankfurt) über den «paulinischen Charakter der Pastoralbriefe». Das war ein ernstes Fragen nach den Schwierigkeiten für die paulinische Herkunft dieser Briefgruppe, die als letzte im Kanon unter den Paulusbriefen steht, und ein Weiterfragen, wie selbst bei An-

nahme der «Unechtheit» der paulinische Charakter jener Briefe, die schon den sog. Apostolischen Vätern nahestehen, gesehen und bejaht werden könne. Der Referent lenkte, um die apostolische Verbindlichkeit der Pastoralbriefe zu erhärten, den Blick auf einige, oft zu sehr vernachlässigte Züge im Paulusbild: Paulus als Organisator und Seelsorger seiner Gemeinden, als Verkünder des allgemeinen urchristlichen Glaubens (und nicht eines «besonderen» Evangeliums), schließlich als Verkörperer einer eschatologischen Haltung, die eine Begegnung mit der Welt, ja eine gewisse Einbürgerung in die Welt nicht ausschließe. Insofern ständen die Pastoralbriefe mit den paulinischen Homologumena nicht im Widerspruch, sondern seien eine legitime Fortführung. Zum Schluß gab Herr Prof. J. Michl (Freising) eine kritische Übersicht über die «Deutung der apokalyptischen Frau (Apk 12) in der Gegenwart» (abgedruckt in *diesem* Heft). Mit seinem Ergebnis, daß die «ekklesiologische» Deutung die beste und exegetisch allein gesicherte sei, waren alle Anwesenden einverstanden, ja es wurde gefragt, ob bei uns nicht viel Zeit und Kraft an Themen vertan würden, die exegetisch völlig geklärt seien. Doch wurde auch gesagt, daß sich die Exegese ihrer Aufgabe für die Gesamttheologie (die sich heute stark mit der Mariologie beschäftigt) und darüber hinaus für die Verkündigung bewußt bleiben müsse.

Die Tage waren arbeitsreich und anstrengend, die Abende in gemütlichen Würzburger Weinstuben, auch im frohen Beisammensein mit Herren der hiesigen Fakultät, wohlverdient. Etwa die Hälfte der Teilnehmer unternahm noch eine schöne Autobusfahrt nach Stuppach, Creglingen und Rothenburg o./T. Man darf wohl sagen, daß ein solches Treffen berechtigte Hoffnungen für die Arbeit und Zusammenarbeit der kath. Exegeten weckt. Mit warmen Worten dankte Herr Prof. Schmid allen Referenten und Teilnehmern und gab unter allgemeiner freudiger Zustimmung bekannt, daß die nächste Zusammenkunft in zwei Jahren in *Beuron* stattfinden soll.

Würzburg, 12. März 1959. Rudolf Schnackenburg.

Umschau und Kritik

Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart

Nachdem Joseph Sickenberger in dem erst nach seinem Tode (27. März 1945) veröffentlichten Aufsatz «Die Messiasmutter im 12. Kapitel der Apokalypse» (TQ 126 [1946], 357–427) die Deutung dieser visionären Frauengestalt auf Maria unter die unrichtigen Erklärungen eingereiht und Alfred Wikenhauser in seinem Kommentar zur Offenbarung des Johannes (Regensburg 1949) rundweg erklärt hatte: «Diese Auffassung (nämlich die Deutung der Frau auf Maria) ist in der wissenschaftlichen Exegese heute allgemein aufgegeben» (S. 82), hätte man meinen können, daß wenigstens in dieser negativen Hinsicht ein gewisses Übereinkommen erreicht worden sei, mochten auch in der positiven Auslegung, was das Bild bedeute, die Meinungen noch auseinandergehen. So fand Sickenberger ein Symbol für das Volk Israel und Wikenhauser ein Sinnbild der Kirche in ihrer vorchristlichen und christlichen Gestalt. Kann sich Sickenberger für seine Anschauung auf Augustinus berufen, der in der Frau die antiqua civitas Dei sah, die Ps 86, 3 erwähnt ist [1], so Wikenhauser bereits auf Hippolyt [2], Methodius [3], Victorin von Pettau [4] und wohl die meisten Erklärer der Apk bis heute. Aber auch die gleichfalls alte, in ihrer frühesten Spur sich bei Ephiphanius [5] findende Beziehung der apokalyptischen Frau auf Maria war noch keineswegs überwunden. Die Tatsache, daß die visionäre Mutter des Messias leicht an die historische Mutter Jesu denken läßt, dazu ein von der mariologischen Strömung der Gegenwart getragenes Verlangen, in der Hl. Schrift möglichst viele Aussagen über Maria zu finden, wohl auch eine gewisse Abkehr von einer kritisch nüchternen Auslegung der biblischen Texte und Vorliebe für eine geistvolle, «pneumatische» Interpretation mochten dazu führen, jene Deutung wieder ernst zu nehmen und mit neuen Gesichtspunkten zu rechtfertigen.

Zunächst sei aus der Reihe der im letzten Jahrzehnt vorgetragenen Auslegungen erwähnt die des griechischen Kommentars von Π. Ι. Μπρατσιώτης (Bratsiotis), Ἡ Ἀποκάλυψις τοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου, Athen 1950. Für diesen Erklärer ist die Frau die ὑεοτόκος, aber als Repräsentant der Kirche, insbesondere der streitenden Kirche auf Erden (S. 192. 195). Die im selben Jahre erschienene kurze, aber substantielle Erklärung des Dominikaners und Professors an der École Biblique zu Jerusalem

---

1 Enarratio in Ps 142: PL 37, 1845ff.

2 De antichristo 61: GCS 1, 2 (H. Achelis), Leipzig 1897, 41; koptisches Katenenfragment: ebd. 207; Fragmente aus dem arabischen Kommentar zur Apk: ebd. 232.

3 Symposion 8, 5f. 11f: GCS 27 (N. Bonwetsch), Leipzig 1917, 86–88; 93; 96.

4 Commentarii in Apocalypsin: CSEL 49 (I. Haußleiter), Wien 1916, 106.

5 Haer. 78, 11: GCS 37 (K. Holl), Leipzig 1933, 462.

M.-E. Boismard, L'Apocalypse, Paris 1950, nimmt die Frau als Symbol für das Volk Gottes, zunächst des alten Israel, der Synagoge, dann des neuen Israel, der Kirche. Im akkommodierten Sinn mag man auch an Maria denken (S. 56). Auf die so verstandene Kirche oder das Gottesvolk deutet auch der jüngst verstorbene Jesuit Joseph Bonsirven, L'Apocalypse de Saint Jean, Paris 1951 (S. 213–215). In der Festschrift der Theologischen Fakultät Wien für Kardinal Innitzer, die zu Wien 1952 unter dem Titel: «Theologische Fragen der Gegenwart» erschien, schrieb der dortige Professor für Neues Testament und Nachfolger Innitzers auf dem Lehrstuhl Johann Kosnetter einen Beitrag: «Die Sonnenfrau (Apok. 12, 1–17) in der neueren Exegese» (S. 93–108). K. befragt eine Menge Schriften, die diese visionäre Figur behandeln, und kommt für sich selbst zu dem Schlusse: «Die Sonnenfrau in Apok. 12, die unter Wehklagen den Messias zur Welt bringt, die vom Satan verfolgt und von Gott in der ‹Wüste› beschützt wird, sie ist ein zusammenfassendes Symbol für die menschliche Komponente der gesamten Heilsgeschichte: für die Synagoge, für Maria und für die Kirche, und sie ist auch ein Zeugnis für den gnädigen Schutz, den Gott seinen Auserwählten immer wieder angedeihen ließ» (S. 108). Es wäre zu fragen, ob eine solche Häufung der Deutungen möglich ist, ob der eigentliche Sinn des Bildes nicht schärfer erfaßt werden kann. Der Professor an der Bischöflichen Hochschule zu Fulda, Eduard Schick, Die Apokalypse, Würzburg 1952, sieht in der Frau wiederum das Gottesvolk zunächst des Alten Bundes und dann des Neuen versinnbildet; eine Deutung auf Maria ist wie bei den Weisheits-Texten, die von der Liturgie gleichfalls auf Maria bezogen werden, nur als Akkommodation berechtigt (S. 54f). Der gleichen Meinung ist der in dritter unveränderter Auflage herausgekommene Kommentar von Peter Ketter, Die Apokalypse, Freiburg 1953 (S. 174 bis 177). Im selben Jahr erschien in zweiter ergänzter Auflage der Kommentar des in den Nachkriegsereignissen so tragisch ums Leben gekommenen Professors von Greifswald Ernst Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1953, eine der wenigen im letzten Jahrzehnt zum Thema der Apokalyptischen Frau laut gewordenen evangelischen Stimmen. Für L. ist die Frau die Weisheit, die hier als Himmelsgöttin, Mutter des Messias und der Gläubigen dargestellt ist. Diese Auffassung soll sich nahelegen durch Stellen des äthiopischen Henochbuches, des vierten Esrabuches sowie bei Philon, die von der Weisheit handeln (S. 96–99; 104–106). Diese etwas konstruiert anmutende Deutung hat kaum Anklang gefunden.

Eine eingehende Untersuchung widmet der apokalyptischen Figur der frühere Professor an der Universität Freiburg in der Schweiz und nunmehr in Brüssel lebende Dominikaner M. Braun in der Schrift «La Mère des fidèles, Essai de théologie johannique» (Tournai-Paris^2 1954), in dem Abschnitt «La Femme de l'Apocalypse» (S. 131–176). So wie das Kind der visionären Frau kein Kollektivum, sondern eine individuelle Person, nämlich der historische Christus ist, so meint Braun, sei auch seine Mutter eine individuelle Person, nämlich die historische Mutter Jesu Maria. Den dieser Auslegung so oft entgegengehaltenen Vers Apk 12, 17, der von den übrigen aus der Nachkommenschaft der Frau – οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς – redet, mit denen der Drache Krieg führen will,

versteht Br. dahin, daß Maria auch die Mutter der Jünger sei, die mit Jesus, ihrem Kinde, einen Leib bilden; also eine geistige Mutterschaft Marias an den Christen, die auch Joh 19, 26 im Worte des Gekreuzigten an seine Mutter zum Ausdruck komme. Zugleich aber bedeute die Frau die Kirche, da Maria der Prototyp der Kirche sei, oder um einen deutschen, von Hugo Rahner verwendeten und von Br. zitierten Ausdruck zu gebrauchen, «der Vorbegriff für die Kirche» [6]. So enthalte also bereits die Apokalypse eine Zusammenschau von Maria und Kirche, wie sie im Sinne des Buches von Alois Müller, Ecclesia-Maria, Die Einheit Marias und der Kirche (Freiburg/Schw. 1951), im Schrifttum der Väter vorhanden sei. Die ebenfalls gegen die Deutung auf Maria vorgebrachten Geburtsschmerzen, unter denen die Frau schreit und leidet (Apk 12, 2), die bei der Deutung auf ein Kollektivum, etwa auf Israel, keine Schwierigkeiten machen, sucht Br. nicht etwa nur in der Geschichte der Kirche zu finden, sondern – und darin bleibt er sich seiner Deutung treu – auch im Leben Marias: es sei ihr seelisches Mitleiden mit Christus auf Golgotha und ihre sachlich damit verbundene Sorge für das Wachstum der Kirche, welche Sorge solange währt, als die Welt besteht. Die weitere Schwierigkeit, daß die Frau während der Bedrängnis durch den Teufel und die beiden Tiere an einen von Gott ihr in der Wüste bereiteten Ort flieht (Apk 12, 6. 14), was bei der üblichen kollektiven Deutung der Frau auf die Kirche gut zu verstehen ist, aber bei der Deutung auf Maria keinen Sinn zu ergeben scheint, sucht Br. zu beheben unter Heranziehung von Joh 14, 2f; dort sagt Jesus seinen Jüngern, daß er ihnen einen Ort beim Vater bereitet, um sie bei der Parusie zu sich zu nehmen. Im Hinblick auf das Stichwort «bereiteter Ort» würde die Flucht der Frau in die Wüste bedeuten, daß Maria in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen ist, in den Augen des Johannes Maria wie ihr Kind schon dem Leibe nach auferweckt und verklärt ist. Aber würde man nicht besser gleich auf die Kirche deuten, wenn verschiedene Aussagen auf die historische Mutter Jesu nicht passen und nur auf Umwegen mühsam ausgelegt werden können? Auch ist der Grundsatz: weil ein individuelles Kind, darum auch eine individuelle Mutter, keineswegs sicher und nachträglich von Br. selbst preisgegeben worden [7]. Schließlich drängt sich solcher Exegese gegenüber die Frage auf, ob nicht bereits in der Apokalypse Gedanken gesucht werden, die einer späteren Zeit angehören.

Eine umfangreiche Monographie widmet dem Thema der amerikanische Steyler Missionar Bernard J. Le Frois, The Woman Clothed with the Sun (Ap. 12), Individual or collective ? Rom 1954. Er tritt entschieden für die Deutung auf Maria ein und meint, daß keiner der dagegen erhobenen Einwände stichhaltig sei. Was den Aufenthalt in der Wüste betrifft, so übernimmt er die gewagte Ansicht Brauns, wenn auch modifiziert. Den Beweis für die Richtigkeit seiner Deutung glaubt der Verfasser zu finden aus dem Ganzen der Hl. Schrift sowie aus den Vätern, aus der Liturgie und dem kirchlichen Lehramt. Doch bedeute die apokalyptische Frau keineswegs ausschließlich Maria, sondern zu-

---

[6] Maria und die Kirche, Zehn Kapitel über das geistliche Leben, Innsbruck 1951, 106; zitiert bei Braun 159, Anm. 39.

[7] La Femme vêtue de soleil: Revue Thomiste 35 (1955) 639–669, zur Sache 643f.

gleich auch die Kirche. Zur Berechtigung dieser Schau beruft sich Le Frois einmal auf die auch von Braun genannte Sicht der Einheit von Maria und Kirche, sodann auf eine Eigenart des semitischen Denkens. Dort sollen die Grenzen zwischen Individuum und Kollektivum verschwimmen, so daß vom Individuum Aussagen gemacht werden können, die im Kollektivum verwirklicht sind. Der Verfasser meint jene Eigenart, die J. Schildenberger (Vom Geheimnis des Gotteswortes, Heidelberg 1950) «ganzheitliches Denken» nennt und zur Erklärung vieler Stücke der Hl. Schrift anwendet. Le Frois glaubt in der Bibel eine Reihe von Beispielen zu finden, in denen ein Individuum typisch ein Kollektivum repräsentiere, z. B. ein Stammvater einen Stamm. So sei auch die Frau der Apokalypse eine konkrete Person, die die Gesamtheit der Kirche in sich verkörpere (S. 255). Die Aussagen wechselten, je nachdem bald Maria, bald die Kirche im Vordergrund stünde (S. 257). Im Bilde der Frau ist Maria als die vollkommene Verwirklichung der Kirche beschrieben (S. 262). Auch Le Frois kann wie Braun manche Aussage der Apk nur mühsam und keineswegs überzeugend auf Maria beziehen, z. B. die Flucht in die Wüste. Leider läßt aber auch die Methode Wünsche offen, so in der Heranziehung der Väter; hier leistet sich der Verfasser einige Interpretationen zu gunsten seiner Deutung auf Maria, die historisch-kritisch nicht fundiert sind (etwa S. 49–51. 58f). So soll diese Deutung die ursprüngliche der griechischen Kirchenschriftsteller gewesen sein[8]. Le Frois findet in der Dirne Apk 17 den Gegensatz zur Frau Apk 12 (S. 98); was läge dann näher, als beide als Kollektive zu verstehen, jene als die antichristliche Weltmacht – mag man sie als Rom oder sonstwie näherhin auffassen – und diese als die Kirche Gottes? Er tut es nicht. Auch ist das Urteil des Verfassers nicht einzusehen, daß die Braut des Lammes Apk 19, 7–9; 21, 9–27 und die mit der Sonne bekleidete Frau so verschiedenartig seien, daß jene zwar kollektivisch die Kirche bedeute, diese aber individuell Maria (etwa S. 96ff). Le Frois will Apk 12 aus ganzheitlichem Denken heraus erklären, weist aber nicht nach, daß es hier im Sinne einer Einheit von Maria und Kirche, einer Repräsentanz Marias für die Kirche vorliegt, sondern setzt es einfach voraus. Sicher zuviel entnimmt der Autor dem Kranz von zwölf Sternen, den die Frau auf ihrem Haupte trägt: die zwölf Sterne sollen die Gesamtheit der Engel versinnbilden, und der Kranz Maria als Königin der Engel darstellen (S. 120). Wie es schon früher geschehen ist, so setzt auch Le Frois die Frau von Apk 12 in Parallele zur Frau von Gen 3, 15 und sieht in beiden dieselbe Person, nämlich Maria (S. 220–222); daß aber für die Zeit des Apokalyptikers auch nicht eine Spur eines mariologischen Verständnisses der Gen-Stelle zu finden ist[9], ficht den Verfasser nicht an. So hat er zwar in seinem Werke mit viel Eifer viel Stoff zusammengetragen, aber leider das Ganze nicht mit genügender Kritik verarbeitet, so daß das Ergebnis ohne Überzeugungskraft bleibt.

Der von zwei Bearbeitern, von Lucien C e r f a u x und dem Salesianer Jules C a m b i e r, geschaffene Kommentar L'Apocalypse de Saint Jean

---

[8] Zu seiner Väterexegese mußte sich Le Frois allerhand Kritik von M.-E. Boismard sagen lassen: RB 62 (1955) 294.

[9] Vgl. J. M i c h l, Der Weibessame (Gn 3, 15) in spätjüdischer und frühchristlicher Auffassung: Bib 33 (1952) 371–401; 476–505.

lue aux chrétiens (Paris 1955) nimmt die visionäre Frau als Symbol für Maria und zugleich für die Kirche. Wie das Kind eine historische Person, Jesus, ist, so wird es auch seine Mutter, die visionäre Frau, sein. Ferner schließe sich das Gesicht an Gen 3, 15 an; wie dort eine wirkliche Frau, nämlich Eva, gemeint sei, so auch hier. Wie aber Eva dort alle Frauen repräsentiert, vor allem jene Frau der messianischen Zeit, die Mutter des Messias werden sollte, so repräsentiere auch hier Maria die Kirche. Eine solche Funktion Marias zeige sich auch im vierten Evangelium, wo beim Weinwunder zu Kana und unterm Kreuze Maria ebenfalls die Kirche darstelle (S. 103; 109–112). Es wird also mit der von Braun (La Mère 157) als «polyvalence» bezeichneten Eigenart der apokalyptischen Symbole gearbeitet, wobei die der Deutung auf Maria entgegenstehenden Aussagen auf die Kirche bezogen werden. Cerfaux hat diese mariologische Deutung dargelegt und zu rechtfertigen gesucht in seinem Aufsatz «La vision de la Femme et du Dragon dans l'Apocalypse» (ETLov 61 [1955] 21–33) [10]. Daß Apk 12 Anklänge an Gen 3 enthält, steht außer Zweifel; man denke nur an die Bezeichnung des Drachen als «die alte Schlange», ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, Apk 12, 9. Ob aber die Apokalypse auch die Frau von Gen 3 im Auge hat, so daß hier offenbar würde, in welchem Sinne Johannes das sogenannte Protoevangelium Gen 3, 15 verstanden hätte (so S. 110), bedarf eines Fragezeichens.

Anderer Art, nüchterner, aber auch überzeugender in den Ergebnissen ist die Untersuchung des polnischen Lazaristenpaters und Theologieprofessors in Krakau Ludwig S t e f a n i a k , Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy (Auslegung des 12. Kapitels der Apokalypse des hl. Johannes im Lichte der Geschichte der Exegese), Poznan 1957. St. gibt einen wertvollen Überblick über die Deutung, die das Bild der sonnenbekleideten Frau von Anfang bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein gefunden hat, bespricht sodann kritische Fragen bezüglich des Textes, der jüdischen Elemente und hellenistischen Motive und der literarischen Art des zwölften Kapitels der Apk, um schließlich die Verse einzeln zu erklären. Es ergibt sich, daß die visionäre Frau ein Kollektivum ist, ausschließlich die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen. Eine mariologische Deutung ist nicht angebracht und bleibt, wo sie, wie z. B. in der Liturgie und in azetischen Schriften, geübt wird, Akkomodation.

Einen Auszug aus einer Laureatsdissertation der Gregoriana stellt dar die Schrift von Augustino T r a b u c c o , La «Donna ravvolta dal sole» (Apoc. 12) nell'esegesi cattolica post-tridentina, Rom 1957. Tr. durchforscht die Auffassungen der katholischen Exegeten vom Ende des tridentinischen Konzils (1563) bis zum Erscheinen der Bulle Ineffabilis Deus (1854). In dieser Zeit haben die meisten Erklärer die Figur der Frau auf die Kirche gedeutet, im einzelnen freilich mit manchen Nuancen; so dachten verschiedene Autoren speziell an die Kirche in ihrer vorchristlichen Gestalt, an das jüdische Volk. Tr. vermag unter den 89 eingesehenen Autoren nur zwei, und dazu ziemlich unbekannte, zu benennen, die in der sonnenbekleideten Frau unmittelbar Maria sahen (S. 63f). Manche Exegeten verstehen die Vision als ein Symbol zugleich

[10] Der Deutung Cerfaux's stimmt auch S. L y o n n e t zu: Bib 38 (1957) 207 in der Besprechung des Kommentars von Cerfaux-Cambier.

der Kirche und der Mutter Jesu. Doch gehen nur wenige soweit, daß sie einen doppelten buchstäblichen Sinn der Vision annehmen, die Deutung auf die Kirche und die auf Maria für gleichwertig erachten; die meisten finden nur eine durch den Text nahegelegte Anwendung auf Maria (S. 95). Man muß dem Verfasser dankbar sein für diese Arbeit. Es überrascht die Fülle der eingesehenen Werke, sogar einige ungedruckte Abhandlungen sind darunter.

Auf die Frau von Apk 12 kommt auch zu sprechen der Professor an der katholischen Theologischen Fakultät der Universität Straßburg Stanislas Giet, L'Apocalypse et l'histoire, Paris 1957, der sie mit ähnlichen visionären Frauengestalten bei Michaeas und in 4 Esra zusammenstellt und jenen entsprechend als die Tochter Sion, das ist das Volk Israel erklärt (S. 106–112).

Zuletzt behandelte der Benediktiner von Maria Laach Altfrid Th. Kassing eingehend die Frage in einer Dissertation der Katholischen Universität Löwen: «Die Kirche und Maria, Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse», Düsseldorf 1958. Wie schon der Titel erkennen läßt, beschäftigt sich K. nur mit der Deutung auf die Kirche und der auf Maria. Für ihn liegt im Bilde der visionären Frau sicher ein «ekklesiologischer Sinn» vor, wahrscheinlich aber auch ein «mariologischer»; aber es ist «bisher nicht gültig gezeigt worden, wie er in der ganzen Vision durchführbar wäre» (S. 95). K. schreibt eine Rechtfertigung der Deutung der Frau auf die Kirche, d. h. näherhin auf die Kirche in ihrer vorchristlichen Gestalt als Israel und auf die Kirche im engeren Sinn, die christliche Kirche als die legitime Fortentwicklung von jener. Er setzt sich eingehend und mit guten Argumenten mit den Hauptvertretern der mariologischen Deutung in der Gegenwart, mit Braun und Le Frois, auseinander. Er übt berechtigte Kritik an der sogenannten Polyvalenz der apokalyptischen Symbole, mit der Braun und Cerfaux arbeiten, um bei der Frau zugleich an die Kirche und an Maria denken zu können (S. 20–24). Mit Freude liest man auch die Zurückweisung der Behauptung, die man da und dort finden kann, daß nämlich in Apk 12 die Kirche mit den Zügen von Maria gezeichnet sei (S. 50); sobald man sich nämlich fragt, welche Züge im einzelnen es sein sollen, findet man nichts außer der einen Tatsache, daß die Frau die Mutter des Messias ist. Gut zeigt der Verfasser auch die Deutung der Wüste durch Braun in ihrer inneren Unmöglichkeit auf: die Wüste versinnbildet nie das Endglück, wie es nach Braun und Le Frois der Fall sein sollte, sondern stets nur Durchgang (S. 54f). Zur geistigen Mutterschaft Marias, die man Apk 12, 17 finden wollte, meint K. zwar, daß es im Hinblick auf Joh 19, 26f grundsätzlich möglich sei, daß Maria als die Mutter der Jünger Jesu dargestellt sein könnte (S. 67). Aber er sagt dann sehr richtig: Wenn man schon jene Stelle des vierten Evangeliums «typologisch» von der geistigen Mutterschaft versteht, dann müsse man nicht nur den Jünger (Johannes), sondern auch Maria ausweiten, und zwar auf die Kirche; so wäre also Apk 12, 17 auch dann an die Kirche zu denken, wenn vorher von Maria die Rede wäre (S. 71) [11]. Doch sagt die Stelle nach K. über Marias geistige Mutterschaft

[11] Ambrosius, den K. (S. 69) anführt, hat In Lucam VII 7 in solcher Weise Joh 19, 26f ausgeweitet, und zwar nicht nur beim Jünger, sondern auch bei der Mutter Jesu.

nichts aus, weil hier kein besonderer mariologischer Sinn vorliegt (S. 158; 160). So zeigt K. in schönen und im großen und ganzen überzeugenden Ausführungen einmal die Haltlosigkeit der Gründe, die für eine individuelle Deutung der Frau auf Maria gegen eine kollektive auf eine Gemeinschaft vorgebracht werden, sodann die Unmöglichkeit, die Flucht der Frau während der Bedrängniszeit sinnvoll bei der Beziehung auf Maria erklären zu können. Das alles hat man bisher auch schon gewußt und gesagt; es ist aber wertvoll, daß hier eindrucksvoll gezeigt wird, daß auch die neueren Versuche einer mariologischen Deutung keinen Umschwung in der Auffassung von Apk 12 herbeiführen können.

Nach dieser Rechtfertigung der Deutung auf die Kirche mag es überraschen, daß K. doch noch einen mariologischen Sinn in der Vision zu finden hofft. Auch K. greift auf das sogenannte Ganzheitsdenken der Semiten zurück, wie es vor ihm schon Le Frois gemacht hat. Während aber dieser zunächst an Maria dachte, mit der die Kirche geeint sei, lehnt K. dies ab (S. 87) und wählt das umgekehrte Verhältnis: in der Kirche sei Maria miteingeschlossen (S. 89). In langen Ausführungen versucht K. das Gemeinschaftsbewußtsein des israelitischen Volkes zu erhellen (S. 97–107). Für das Bild der Frau, das im kollektiven Sinn wiederholt im AT und im Spätjudentum vorkommt, gilt: «Die einzelnen, welche die von der Gesamtheit im Bilde des Weibes ausgesagten Handlungen geschichtlich verwirklichten, sind in der Weise und in dem Grade gemeint, wie sie geschichtlich jene Handlungen als Glieder des Volkes setzten» (S. 114). Man könne einen Gesamtsinn und einen Teilsinn unterscheiden, wobei der Teilsinn im Gesamtsinn enthalten ist (S. 115). Das bedeutet für Apk 12: «Maria und ihre Schwangerschaft ist die Verwirklichung der geschichtlichen Heilsschwangerschaft des Gottesvolkes an jener Stelle der Geschichte, wo dann die messianische Geburt aus dem Schoße dieses Volkes, aus Maria, geschieht» (S. 149f). In Maria hat sich also die Geburt des Messias aus dem Gottesvolk verwirklicht (S. 153). So sei die visionäre Messiasmutter im Gesamtsinn das Gottesvolk, im Teilsinn Maria, die konkret Christus geboren hat (S. 153f). Bei der Flucht der Frau in die Wüste ist Maria nur soweit mitgemeint, als die «Geschichte der einen Gemeinschaft die gemeinsame Geschichte aller Glieder ist» (S. 156). «Es liegt nur e i n Sinn der Gestalt des Weibes von Apk 12 vor, der ekklesiologische, welcher die Gottesgemeinde der ganzen Heilsgeschichte umspannt. Aber der ekklesiologische Sinn enthält den mariologischen Sinn so, wie Maria in dieser umfassenden Heilsgemeinde ihren Platz hat» (S. 163). So kommt K. zu einem Ergebnis, das man immer gewußt hat, auch wenn man es nicht immer eigens gesagt hat, das wohl noch kein Vertreter der Deutung auf die Kirche bestritten hat, sofern er in der visonären Geburt ein Sinnbild der historischen Geburt Christi gesehen hat. Im Grunde ist so Maria nicht anders im Bilde der Frau enthalten als dieser oder jener Jünger Jesu auch, eben als Glied des Volkes Gottes, auch wenn sie an der Geburt des Messias einen besonderen Anteil hat. Dieses Verhältnis ist zwar im Rückgriff auf das biblisch-semitische Denken in helleres Licht gestellt worden, aber bekannt war es immer, weil es selbstverständlich ist. Aber werden die Verfechter einer mariologischen Deutung damit zufrieden sein? Sie meinen doch offensichtlich etwas anderes, sie erwarten mehr. Und soll

man dieses Ergebnis noch einen mariologischen Sinn nennen? Auf diese Weise ist nicht eine einzige mariologische Aussage aus Apk 12 zu gewinnen. Nicht einmal die Frage, von welcher historischen Frau das Messiaskind geboren wurde, findet eine Antwort, die statt von hier aus den Evangelien genommen werden muß. Dennoch hat K. recht; sieht man von einer Akkommodation der Vision auf Maria ab, die in einem gewissen Umfang möglich und innerlich begründet ist, die aber keine theologischen Aussagen ergibt, dann sagt Apk 12 von Maria nicht mehr, als was K. herausgestellt hat. Zum Schlusse zieht K. noch ein Ergebnis aus seinen Darlegungen, das für eine gesunde und biblisch gerechtfertigte Mariologie von Bedeutung ist: «Marias Einheit mit der Kirche bleibt hier in der Ordnung der Gliedgemeinschaft», nämlich innerhalb der Kirche (S. 162). Damit ist gerade das Gegenteil zu der etwas nebulosen Einheit von Maria und Kirche gewonnen, die nach Braun und Le Frois schon in der Apokalypse vorhanden sei, wozu K. mit Recht betont: «Es handelt sich nicht darum, daß Maria als Einzelperson die Kirche als Ganzes durchdringe oder mit ihr eins wäre in einer eigenen Weise, die eine gewisse Analogie zum Leben und Wirken Christi in seiner Kirche darstellte» (S. 161).

Zum Thema seien noch einige für weitere Kreise bestimmte Darstellungen befragt. Der Neresheimer Benediktiner Placidus Häring, Die Botschaft der Offenbarung des hl. Johannes, München 1953, versteht die Frau als eine allegorische Gestalt, als das Gottesvolk des Alten Bundes und gemäß Apk 12, 17, wo von den übrigen aus ihrem Samen geredet wird, auch als die geistige Mutter der Gläubigen des Neuen Bundes, als Symbol der Kirche; eine Deutung auf Maria könne nur im übertragenen Sinne gemeint sein (S. 226–228). Prälat Max Meinertz, Wesen und Bedeutung der Johannesapokalypse, Bibel und Kirche 1955, 3–13, denkt an die Kirche (S. 7). Ähnlich faßt die visionäre Figur auch der Dominikaner H.-M. Féret, L'Apocalypse de Saint Jean, Vision chrétienne de l'histoire, Paris 1943, ins Deutsche übersetzt von Nina E. Baring: Die Geheime Offenbarung des hl. Johannes, eine christliche Schau der Geschichte, Düsseldorf 1955 (S. 178–182).

Erwähnt sei auch wegen des Ansehens ihres Vertreters die ganz untheologische Auffassung von C. G. Jung, Antwort auf Hiob, Zürich 1952; der bekannte Psychologe sieht in der Frau die Gestalt, die zum Hellen das Dunkle fügt, so den hieros gamos der Gegensätze bildet und die Natur mit dem Geiste versöhnt (S. 123).

Ergebnis

Sickenberger schrieb die Schuld daran, daß die Auslegungen weit auseinandergehen, dem «Fehlen einer sicher führenden und konsequent durchgeführten Erklärungsmethode» zu (a. a. O. 388). Es war eine hermeneutisch bedenkliche Ansicht, wenn früher zuweilen ein doppelter Literalsinn angenommen wurde, so daß die Kirche und Maria zugleich und gleichwertig gemeint wären. Nicht viel besser aber steht es mit der angeblichen polyvalence, die Braun den johanneischen Bildern zuschreibt und die er braucht, um seine Ansicht vertreten zu können. Man sollte es lieber mit den klaren Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin (Summa theologiae I, qu. 1, art. 10) halten. Thomas lehnt eine Mehr-

deutigkeit der Hl. Schrift ab und erklärt, daß der buchstäbliche Sinn stets nur e i n e r ist (ebd. ad 1); was man sonst aus einer Stelle herausholen mag, ist Akkomodation oder geistiger Sinn. Man kann darum die visionäre Frau nicht zugleich auf Maria und die Kirche deuten, sondern muß sich für eine der beiden Möglichkeiten entscheiden.

Weithin herrscht Einigkeit darüber, daß die mit der Sonne bekleidete Frau kollektivisch eine Gemeinschaft symbolisiert. Schon die früheste Deutung versteht das Bild in diesem Sinn. Die Erklärer haben längst mehrere Parallelen aus dem AT und dem Spätjudentum genannt, die dieses Symbol hinreichend verständlich machen. In unserer Zeit haben die für die Exegese des NTs so ertragreichen Funde von Qumrân auch dazu eine wertvolle Ergänzung gebracht in einem Abschnitt der Hymnenrolle (1QH) 3, 3–18. Wenn auch im einzelnen die Übersetzung noch nicht ganz geklärt ist, so ist doch sicher von einer Frau die Rede, die Geburtswehen erleidet und ein Männliches, offenbar einen Heilbringer im Sinn von Is 9, 5, woran sich der Text unverkennbar anschließt [12], im Leibe trägt. Als Gegensatz zu ihr ist eine andere Frau erwähnt, die von einer Schlange schwanger ist. Wenn nicht alles trügt, sind das Bilder mit kollektiver Bedeutung, wobei die schwangeren Frauen Gemeinschaften darstellen, jene die Gemeinde des wahren Israel, aus der der Heilbringer hervorgeht, diese die Gemeinde der Frevler [13].

Wenn die visionäre Frau der Apokalypse, wie man kurz zu sagen pflegt, auf die Kirche gedeutet wird, so muß dies richtig verstanden werden. Gemeint ist die Kirche in ihrer vorchristlichen Gestalt und in ihrer christlichen Fortsetzung [14]. Natürlich hat nicht die christliche Kirche, sondern Israel, die atl Gottesgemeinde, den Messias hervorgebracht; aber es ist nicht das alte Israel, sondern die christliche Kirche, die ntl Gottesgemeinde, die von Gott in der großen, nach der Erhöhung Christi zum Throne Gottes (Apk 12, 5) einsetzenden Bedrängnis symbolisch in der Wüste beschützt wird; für den Seher Johannes ist das eine einzige Größe. «Die Geschichte der atl Gemeinde geht geradlinig in der ntl Kirche weiter, nicht in den ungläubigen Juden» (Kassing a. a. O. 155).

Für die Deutung der Frau auf Maria scheint zu sprechen, daß die Frau den Messias gebiert. Dabei fragen sich die meisten Erklärer gar nicht, ob denn die visionäre Geburt wirklich die historische Geburt Jesu aus Maria zu Bethlehem symbolisiere oder nicht vielleicht allgemeiner das Auftreten des Messias aus seinem Volke heraus. Wenn dem so wäre, läge der Gedanke an Maria recht ferne. Aber davon abgesehen, scheitert die Deutung auf Maria vor allem an drei Dingen. Man weist gegen diese Beziehung hin auf die Geburtsschmerzen der visionären Frau (Apk 12, 2), die nicht zur historischen Mutter Jesu paßten, weil sie ohne Schmerzen geboren habe. Dieser Einwand ist freilich nicht dem NT entnommen, sondern kommt von einer verbreiteten Ansicht her.

---

[12] Z. 10 «ein Wunder von einem Ratgeber mit seiner Heldenkraft»; Übersetzung von H. Bardtke: TLZ 81 (1956) 592.

[13] Dazu u. a. A. D u p o n t - S o m m e r , La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qoumrân: RHR 147 (1955) 174–188; Kassing, a. a. O. 138–146; K. S c h u b e r t : BZ NF 3 (1959) 127f.

[14] Zu dieser frühchristlichen Schau der Kirche vgl. etwa J. B e u m e r , Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus: MüTZ 3 (1952) 161–175.

Wenn Cerfaux (a. a. O. 31) und ihm folgend Kassing (a. a. O. 51) meinen, daß die Geburtswehen einfach zur Schilderung einer Geburt gehören und darum nicht eine schmerzlose Geburt bei Maria ausschließen, so überzeugt diese Auskunft schwerlich. Wenn Maria schmerzlos geboren hat, spricht zweifellos die Schilderung der Apokalypse gegen eine Deutung der Frau auf Maria. Die Hervorhebung der Geburtsschmerzen scheint dies überhaupt auszuschließen, ohne daß die Frage nach einer schmerzlosen Geburt Christi hereingezogen wird; denn warum sollte gerade bei Maria das Schmerzhafte so herausgestellt sein? Hingegen wirkt es ganz natürlich, in diesem Zuge das Thema der sogenannten messianischen Wehen zu finden.

Man weist ferner auf die Flucht der Frau hin, die bei der Beziehung des Bildes auf Maria nicht einsichtig erklärt werden kann. Die sehr gewagte Deutung auf den Himmel verfehlt die Symbolik der Wüste und übersieht, daß der Aufenthalt auf die Dauer der Bedrängnis beschränkt ist.

Schließlich bringt man gegen die Deutung auf Maria vor, daß die visionäre Frau neben Christus noch andere Kinder hat, die deutlich als die Gläubigen Christi gezeichnet werden (Apk 12, 17). Oft genug und überzeugend ist dargelegt worden, daß die Unterscheidung zwischen der Frau und ihren Kindern zur traditionellen Art dieses Themas gehört und nicht ausschließt, in der Frau die Kirche zu sehen. Die Deutung auf Maria müßte bei den Kindern an eine geistige Mutterschaft Marias an den Christen denken, so aber hier ein Thema suchen, das sonst dem ganzen NT fremd ist – auch Joh 19, 26f spricht es nicht aus, solange man nicht mit einem geistigen Sinn arbeitet – und erst späterer Zeit vertraut wird; das führt in die Gefahr einer anachronistischen Interpretation.

So erscheint die Deutung der visionären Frau auf das Volk Gottes, auf die Kirche in ihrer vorchristlichen Gestalt in Israel und in ihrer christlichen Verwirklichung, in der Kirche im engeren Sinn, nach wie vor die beste.

Freising, 2. März 1959. Joh. Michl

Neutestamentliche Rezensionen

Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser.* Ein Kommentar, Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1957, 315 S. Leinen.

Mit diesem Kommentar hat der Epheserbrief, dessen tiefe Gedanken in eine eigentümliche Sprache eingehüllt sind, einen kongenialen Ausleger gefunden. H. Schlier war für diese Aufgabe in mehr als einer Hinsicht prädisponiert. Das zentrale Briefthema hatte ihn schon in seinem frühen Werk «Christus und die Kirche nach dem Epheserbrief» (1930) beschäftigt, in dem er den «gnostischen» Hintergrund der im Eph begegnenden und zu einer einheitlichen Konzeption zusammenfließenden Vorstellungen aufzuzeigen suchte. Diese Grundauffassung, die auch Widerspruch hervorrief, hat Schlier festgehalten (vgl. V. Warnach – H. Schlier, Die Kirche im Eph, Münster 1949), aber mehr und mehr in den Dienst einer positiven Auslegung gestellt, der man sein starkes persön-

liches Interesse anmerkt. Nun legt er uns die reife Frucht seines jahrzehntelangen Forschens und seines Lebens mit diesen Gedanken vor; hier können nur einige wichtige Aspekte hervorgehoben und besprochen werden.

Die *religionsgeschichtliche* Bemühung, die Sch. mit souveräner Beherrschung und Auswertung aller verfügbaren spätjüdischen, frühchristlichen und gnostischen Quellen unternimmt, deckt den geistigen Hintergrund des Briefes in einer Weise auf, die seine Bilder und Gedankengänge erst wirklich verstehen läßt. Hatte man früher vielleicht nicht ohne Grund den Eindruck, daß mit der gnostischen Terminologie und Anschauungsweise auch eine gewisse gnostische Um- oder Weiterbildung paulinischer Gedanken eingeräumt wurde, so läßt Sch. jetzt keinen Zweifel daran, daß er die Schrift niemand eher und besser zutraut als Paulus selbst (27) und daß er das Vorstellungsgut nur als zeit- und umweltbedingtes Material ansieht, mit dessen Hilfe der Apostel das Christusgeheimnis tiefer erfaßt und darstellt, daß also alle «gnostischen» Bilder und Anschauungen nur Formen sind, die der Heidenmissionar mit genuin christlichem Inhalt füllt, weniger polemisch als im Kolosserbrief, aber doch nicht minder kühn und frei in der Dienstbarmachung aller Denkkategorien für den Christusglauben – fast möchte man sagen: auch durch diese Art der Verkündigung die Welt als «Diener des Evangeliums» Christus unterwerfend. Es handelt sich, wie Sch. in der beachtlichen Anmerkung auf S. 133 unterstreicht, um eine Überdeckung gnostischer Motive durch die apostolische Auslegung, also nicht, so folgern wir, um den umgekehrten Prozeß. Dies in concreto aufzuzeigen, gelingt dem Verfasser in allen entscheidenden Partien (vgl. zu Eph 2, 14 bis 18; 3, 9–11; 4, 8–16; 5, 22–33) meisterhaft, wenn seine bisweilen kühne, aber stets gut begründete Interpretation dem Rezensenten auch hier und da den Zweifel läßt, ob Pauli Sprache noch so «mythologisch» ist, wie Sch. nahelegt, z. B. für den «personhaften» Charakter der Äonen (vgl. Eph 2, 7; 3, 9. 11), oder nicht schon von Paulus selbst stärker «entmythologisiert» aufgefaßt sein will. Aber darin hat er recht, daß man stets nach dem *zureichenden* Grund und Hintergrund einer Vorstellung fragen muß und weder wegen der größeren Nähe eines eingekleideten *Gedankens* etwa zu atl-jüdischen Aussagen noch wegen der *formalen* Verwandtschaft einer sprachlichen Wendung mit der Sprechweise eines inhaltlich ganz anders orientierten Milieus, wie etwa der Stoa (vgl. S. 171 zu Dupont), die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge verfälschen darf.

Positiv bestimmt Sch. den *Charakter des Briefes* als «Weisheitsrede» im Sinne von 1 Kor 2, 6ff (21). Er widersteht – m. E. mit Recht – den neueren, fast zur Mode gewordenen Versuchen, einzelne Stücke als vorgegebenes liturgisches Gut zu deklarieren (vgl. S. 123 und 140); wieweit sich Paulus an ihm bekannte Hymnen aus der Gemeide anschließe, müsse in den meisten Fällen offen bleiben. Dem «Geheimnis», mit dem es die Weisheitsrede zu tun hat (im Eph verdichtet zu dem Geheimnis, wie Juden und Heiden in Christus, im Leibe Christi eins wurden), widmet der Verfasser besondere Aufmerksamkeit (vgl. zu 1, 9; 3, 3. 9; 5, 32). Daß die Meditation darüber wie auch der Jubel über die ihm zuteilgewordene Enthüllung des Geheimnisses die Sprache des Apostels gewandelt, ge-

hoben, bis zu hymnodischem Klang erhöht hat, ist einleuchtend; ob damit aber der pleonastische Stil und die bisweilen feierlich-liturgische Sprache voll erklärt werden, wird weiterhin manchen Forschern zweifelhaft bleiben.

Trotz alles theologischen Schürfens bleibt Sch. einer sauberen philologischen *Exegese* verpflichtet, wie sich in den sehr sorgfältigen Analysen der langatmigen Satzgefüge mit ihren schwierigen Partizipialkonstruktionen und präpositionalen Wendungen (z. B. zu 1, 3–14; 1, 15–23; 2, 14–18; 4, 11–16) ebenso zeigt wie im Detail; man vergleiche etwa die nüchternen Bemerkungen zu 3, 5 (S. 150) oder 5, 32 (S. 262).

Einzelnen neuen Interpretationen wird man noch kritisch gegenüberstehen. Bei der schwierigen Diktion des Eph und angesichts seiner Gedankentiefen, die sprachlich oft nicht genügend aufgedeckt werden, wird das den Verf. nicht überraschen. So gesteht der Rezensent, daß ihn die maskulinische Deutung von ἐν πᾶσιν in 1, 23 (S. 99) noch nicht überzeugt hat. Auch wenn man die innere Verflochtenheit der Aussagen, daß Christus «Haupt» über das All und die Kirche ist (1, 22 κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ), anerkennt und danach überzeugt ist, daß Christus für den Eph-Verf. durch die Kirche vom Kosmos Besitz ergreift, sieht man nicht ein, daß sich ἐν πᾶσιν auf die (vorher nicht genannten!) Einzelglieder der Kirche beziehen soll. Ist das nicht vielleicht doch ein pleonastischer Ausdruck («in jeglicher Hinsicht») ähnlich wie in 1 Kor 15, 28? Das gleiche Problem taucht – mit größerem theologischem Gewicht – noch einmal in 4, 15f auf. Sch. übersetzt V. 15 wie folgt: «(damit wir) die Wahrheit in Liebe sagen und so das All zu ihm hinwachsen lassen, der das Haupt ist, Christus». Gewiß könnte τὰ πάντα hier wie sonst «das All» bezeichnen; Schwierigkeiten bereitet aber V. 16. Nach Sch. würde Christus in V. 15 das «Haupt» schlechthin, nicht nur das der Kirche, sondern gerade auch das des Alls heißen; dann wird aber ein Zurückgehen auf den Leib der Kirche in V. 16 nicht recht begreiflich. Nun schlägt Sch. für V. 16 (S. 209) die Deutung vor: πᾶν τὸ σῶμα am Anfang beziehe sich zwar auf den Leib der Kirche, dessen Wachstumsprozeß vom Haupt her noch einmal rekapituliert werde; aber die αὔξησις τοῦ σώματος, die vom gesamten Leib der Kirche betrieben werde, beziehe sich auf die Erhebung des Alls zu Christus, die in und mit dem Aufbau der Kirche vorangehe. Das an zweiter Stelle (gegen das Ende zu) genannte σῶμα wäre also der «Weltleib» – an sich eine im Blick auf Kol 2, 19 erwägenswerte Deutung. Aber dann folgt noch die Zielangabe εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ, die sich wieder klar auf den Leib der Kirche bezieht. So wird man doch besser bei einer einheitlichen Deutung von V. 11–16 auf den sich aufbauenden Leib der Kirche bleiben und V. 15 im herkömmlichen Sinn übersetzen («und so in allem zu ihm hinwachsen, der das Haupt ist, Christus»). Der von Sch. herausgestellte Gedanke bleibt dennoch durch den Zusammenhang (vgl. die Aufeinanderfolge von V. 10 und V. 11ff) erhalten.

Besonders anzuerkennen ist noch, daß Sch. die paränetischen Partien des Briefes mit der gleichen Liebe und Sorgfalt behandelt wie die theologisch und religionsgeschichtlich ertragreicheren. Damit entspricht er sicher der Intention des Apostels und gibt er auch dem Leser seines Kommentars die richtige Perspektive; denn auch die tiefste Offenbarung muß in der christlichen Existenz wirksam und fruchtbar werden.

So darf noch ein, vielleicht nicht an der Oberfläche liegender Vorzug dieser Auslegung gerühmt werden: eine echte «*existentiale Interpretation*» der mythischen Bilder und Ausdrucksweisen. Dem Rezensenten ist das besonders in dem Exkurs über τὰ ἐπουράνια bewußt geworden (S. 45 bis 48). Hier heißt es u. a.: «Die Herausforderung der Transzendenz, jener übermächtigen Tiefe des menschlichen Daseins, ist eine solche zur Entscheidung. Der Mensch und die Erde sind stets angerufen, sich für den einen oder anderen ‹Himmel› ihres Daseins zu entscheiden. Seit

Christi Jesu Erhöhung ‹über alle Himmel›, 4, 10, aber ist der Mensch gefragt, ob er sich für die ‹Herrschaft› Christi, die in sich allen ‹Himmeln› überlegen ist, oder für einen der Lebensräume, die ihm diese oder jene Mächte einräumen, entscheiden will» (47). Damit geht Sch. an eine der wichtigsten, aber auch schwierigsten Aufgaben, vor die uns der gedankenschwere Eph stellt: ihn aus seiner mythologischen Sprache für den heutigen Menschen zu «übersetzen». Wer den Kommentar aufmerksam studiert, findet auch dafür Weisung und Hilfe. Für den Gebrauch des Predigers oder weiterer Kreise ist dieser Kommentar freilich kaum geschaffen; er erfordert intensive Mitarbeit, beschenkt aber den, der sich von ihm führen läßt, mit reichen Erkenntnissen und tiefen Einsichten. Für die theologische Forschung wird er für viele Jahre das Standardwerk zum Eph bleiben.

Würzburg, 17. März 1959. R. Schnackenburg.

Anton Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumrânbewegung* (Freiburger Universitätsreden, NF Heft 27), Freiburg i. Br. (H. F. Schulz-Verlag) 1958, 20 S.

Diese Rektoratsrede ist von grundsätzlicher Bedeutung für das Problem der Kirchenstiftung Jesu. In der langen und weitschichtigen neueren Diskussion taucht immer wieder die Behauptung auf, daß Jesus keine Sondergemeinde gründen konnte und wollte. V. zeigt, daß die Frage nach dem qehal Jahwe im damaligen Judentum das «aktuellste religiöse Problem» (17) war. Jesus aber beantwortete sie im *Widerspruch* zu den sich absondernden Gruppen, unter denen wir die Qumrânessener jetzt besonders gut kennen; sie alle waren von bestimmten Ansichten über den «heiligen Rest» Israels geleitet. Mit der Bildung des Zwölferkreises nimmt Jesus zur restgemeindlichen Gruppenbildung bzw. zur Frage des qehal Jahwe ebenso positiv wie negativ Stellung; er will ein *neues* Gottesvolk, eine gegenüber dem empirischen Israel und dessen Restgemeinden neue Heilsgemeinde schaffen, die durch den Anschluß an ihn, die Person des Messias, begründet wird (15). So tritt das heißumstrittene Wort vom Bau der ekklesia, *seiner* ekklesia (Mt 16, 18) in neues Licht. – Man kann nur wünschen, daß der Verfasser seine durch die Qumrântexte angeregten Gedanken bald auf breiterer Basis entwickelt und das alte Problem «Jesus und die Kirche» einer vollbefriedigenden Lösung zuführt.

Würzburg, 20. März 1959. R. Schnackenburg.

Alttestamentliche Rezensionen

Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Travaux de l'Institut Catholique de Paris 4). Gr. 8°, 580 S., 4 Taf., Paris, Bloud & Gay, 1957, Fr. f. 3200.

Zwischen dem 9. November 1883 und dem 28. Mai 1955 liegt das Leben und Wirken von André Robert. Als 1954 der Professor für Hl. Schrift

und orientalische Sprachen nach 26jähriger Tätigkeit am Institut Catholique von Paris aus dem Amte schied, taten sich Fachkollegen, Freunde und Schüler zusammen, um dem geschätzten Gelehrten eine Ehrengabe zu bereiten. Aus der Ehrengabe wurde eine Gedenkschrift. André Robert ist inzwischen im Alter von 72 Jahren von Gott aus dem Dunkel dieser Zeit in seinen Frieden gerufen worden. In dem vorliegenden Band mit seinen 57 Beiträgen in französischer, englischer, spanischer und deutscher Sprache ist dem verewigten Lehrer und Forscher ein würdiges Denkmal gesetzt. Ungewöhnlich groß wie die Spannweite seines Schaffens und reichhaltig wie sein Lebenswerk ist der Kreis der Gedenkenden und das Feld der erarbeiteten Beiträge. Es wird daher nicht möglich sein, die Fülle der Gaben auch nur einigermaßen gleichmäßig nach ihrem Inhalt zu skizzieren oder sich gar mit den Aufsätzen auseinanderzusetzen. Die Besprechung wird sich mit der sachlich geordneten Nennung der einzelnen Beiträge und gelegentlichen stichwortartigen Bemerkungen zum Inhalt begnügen müssen. Der Fachmann wird auch so leicht erkennen, was für seine Forschung von Bedeutung ist.

Dem Sammelwerk – es ist mit einem Bilde Robert's geschmückt – ist ein kurzer Lebensabriß und eine Würdigung der Arbeit des Verewigten sowie ein von J. Trinquet zusammengestelltes Verzeichnis seiner Veröffentlichungen aus den Jahren 1928–1955 vorangestellt (S. 1–11). Ein Namen- und Bibelstellen-Register beschließt das Ganze (S. 549–576). Dazwischen die Aufsätze, die sich mit Fragen des AT und NT, ihrer Auslegung und Umwelt befassen.

Mit Themen des Alten Orients und der Umwelt der Bibel beschäftigen sich: G. Contenau, La cryptographie chez les Mésopotamiens (S. 17 bis 21); A. Massart, L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité (S. 38–46); R. Largement, Le thème de l'arche dans les traditions suméro-sémitiques (S. 60–65); E. Drioton, Sur la Sagesse d'Aménémopé (S. 254–280); G. Ryckmans, Le ciel et la terre dans les inscriptions safaïtiques; Baʿalsamîn, «Le maître des cieux» (S. 354–363); J. Starcky, Relief palmyrénien dédié au dieu Ilahay (S. 370–380) [Bearbeitung einer noch unveröffentlichten Inschrift aus Palmyra]; J. G. Février, La Koré punique (S. 364–369) [Zu einer Epitaph-Inschrift aus dem Bardo-Museum in Karthago].

Den Handschriftenfunden am Toten Meer sind 5 Aufsätze gewidmet: F. Nötscher (S. 305–315) untersucht das in den Qumrân-Texten nicht seltene und weitschichtige Wort *rwḥ* (Geist und Geister in den Texten von Qumrân); G. Vermès beschäftigt sich mit 1QpHab 12, 3–4 (S. 316 bis 325). Ferner: J. Van der Ploeg, La guerre sainte dans la «Règle de la guerre» de Qumrân (S. 326–333); M. Delcor, Un Psaume messianique de Qumrân (S. 334–340) [Übersetzung und Kommentar zu 1QH col 3, Z. 3–18]; H. H. Rowley, The 390 years of the Zadokite Work (S. 341 bis 347) [Zur Damaskusschrift].

Das Hauptgewicht des Bandes liegt naturgemäß auf der atl Exegese. Um Auslegungsprobleme des AT geht es in folgenden Beiträgen: W. F. Albright, The Refrain «and God saw *kî ṭob*» (S. 22–26); H. Junker, Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schöpfungsgeschichte (S. 27–37); J. de Fraine, Jeux de mots dans le récit de la chute (S. 47–59); G. R. Driver, Problems of interpretation

in the Heptateuch (S. 66–76) [Zu Gn 24, 63; 25, 22; 38, 4–26; Jos 15, 18; Ri 1, 14; 4, 21]; O. Eissfeldt, Non dimittam te nisi benedixeris mihi (S. 77 bis 81) [Zur Jabbok-Perikope Gn 32, 23–33]; C. Hauret, Aux origines du sacerdoce danite (S. 105–113) [Zu Ri 18, 30–31]; A. Malamat, Military rationing in Papyrus Anastasi I and the Bible (S. 114–121 [Zu 1 Sm 25]; M. Noth, David und Israel in II Samuel, 7 (S. 122–130); H. Cazelles, La titulature du roi David (S. 131–136); M. Garcia Cordero, El Santo de Israel (S. 165–173); A. Lefèvre, L'expression «En ce jour-là» dans le livre d'Isaïe (S. 174–179); W. Kornfeld, Die jüdische Diaspora in Ab., 20 (S. 180–186) [Zu Abd 20 unter Heranziehung einer lydisch-aramäischen Bilingue]; R. Tournay, Sur quelques rubriques des Psaumes (S. 197–204) [Zu den musikalischen Termini von Ps 9; *miktâm* = prière secrète]; R. Pautrel, Immola Deo sacrificium laudis (S. 234–240) [Zu Ps 50, 15].

Formgeschichtlichen Fragen sind 5 Beiträge gewidmet. S. 154–164: W. Zimmerli, Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung. S. 187–196: A. Descamps, Pour un classement littéraire des Psaumes. S. 214–224: J. Coppens, Les Psaumes des Ḥasîdîm. S. 225–233: A. Deissler, Der anthologische Charakter des Psalmes 33 (32). S. 398–403: A. George, La «forme» des Béatitudes jusqu' à Jésus.

Für das AT ist noch auf eine Reihe von Arbeiten hinzuweisen, die sich mit verschiedenen Problemen dieser vielseitigen Wissenschaft befassen. Zur Theologie: H. Ringgren, Quelques traits essentiels de la piété des Psaumes (S. 205–213); J. Bonsirven, Le règne de Dieu suivant l'Ancien Testament (S. 295–304), – Zur Textkritik: J. Schildenberger, Textumstellungen und ihre Begründung (S. 241–253). – Zur bibl. Geographie: K. Elliger, Noch einmal Beeroth (S. 82–94). – Zur bibl. Zeitgeschichte: S. Yeivjn, The israelite settlement in Galilee and the wars with Jabin of Hazor (S. 95–104); J. Le Moyne, Les deux ambassades de Sennachérib à Jérusalem. Recherches sur l'évolution d'une tradition (S. 149–154); E. Jacob, L'histoire d'Israël vue par Ben Sira (S. 288–294); E. Cavaignac, Damas de 125 à 29 av. J. C. (S. 348 bis 353). – Weitere 2 Beiträge sind hier zu erwähnen: P. Auvray, Notes sur le Prologue de l'Ecclésiastique (S. 281–287) und H. Vincent, Le caractère du temple salomonien (S. 137–148).

Die Bibelwissenschaft des NT ist mit 13 Aufsätzen vertreten. In den folgenden 11 Beiträgen geht es um ntl Auslegungsprobleme: S. 381–389 «Juda engendra Pharès et Zara de Thamar» (R. Bloch) [Zu Mt 1, 3]; S. 390–397 «L'annonce à Joseph» (X. Léon-Dufour) [Zu Mt 1, 18–25]; S. 404–410 «The beatitudes» (C. H. Dodd) [Zum Verhältnis Mt 5, 3–12 und Lk 6, 21–23]; S. 411–419 «Le premier séjour de Jésus à Capharnaüm» (D. Buzy); S. 420–427 «Marc, 2, 10. Note de Syntaxe» (J. Duplacy); S. 428–456 «Matthew, 5, 17–18» (W. D. Davies); S. 457–465 «Le bon Samaritain» (J. Daniélou); S. 470–477 «Deum nemo vidit unquam: Jo., 1, 18» (F. Amiot); S. 494–506 «Saint Paul et l'exégèse juive de son temps» (St. Lyonnet) [Zu Röm 10, 6–8]; S. 507–511 «La charité fraternelle selon I Th., 4, 9» (C. Spicq); S. 512–518 «La femme couronnée d'étoiles» (A. M. Dubarle) [Zu Apk 12]. – Weiter untersucht A. Feuillet (S. 478–493) die literarische Komposition von Joh 9–12 und

B. Botte beschäftigt sich in seinem Beitrag «Un témoin du texte césaréen du quatrième Évangile: l. 253» mit einer Frage der ntl Textgeschichte (S. 466–469).

Das Sammelwerk beschließen 3 patristische Studien: S. 519–530 «La notion christologique du Fils de l'homme a-t-elle disparu dans la patristique grecque?» (L. Bouyer); S. 531–536 «L'Asceterium de Diodore» (R. Leconte); S. 537–547 «Isidore et Origène. Recherches sur les sources et l'influence des Quaestiones in Vetus Testamentum d'Isidore de Séville» (J. Chatillon).

Benediktbeuern, 1. November 1958. F. Dingermann.

Wolf Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon* (University of California Publications in Semitic Philology, Vol. XX), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1958, 76 S.

L. Koehler hat in seinem Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1953, die von F. Buhl in W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das AT, Leipzig 1921, reichlich gebotenen semitischen Etymologien mit Absicht ziemlich beschränkt. Von den südarabischen und äthiopischen Sprachen wurde fast nur das Geez zum Vergleich herangezogen. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß ein Fachmann wie W. Leslau uns die vorliegende Studie als willkommene Ergänzung zum hebräischen Lexikon schenkte.

Aus dem nach Umfang und Inhalt bemerkenswerten, aber noch kaum ausgenützten Wortmaterial, das uns die Forschung der letzten Jahre auf diesem etwas entlegenen Gebiet der Semitistik zur Kenntnis gebracht hat, kann Leslau überraschend reiches Vergleichsmaterial zum hebräischen Lexikon beisteuern. Er umreißt in einer gedrängten Einleitung (S. 1–6) den Kreis der ausgewerteten Sprachen, nämlich die modernen südarabischen Sprachen (Mehri, Šḥauri, Soqoṭri) und die äthiopischen Sprachen mit den Untergruppen nordäthiopisch (Geez, Tigre, Tigrinya) und südäthiopisch (Amharisch, Argobba, Harari, West-, Ost- und Nord-Gurage) und verzeichnet gewissenhaft die für die einzelnen Sprachen zur Verfügung stehenden Hilfsmittel, meist nur Wortlisten und Wörterbücher von verschiedenem Wert. Bei mehreren Sprachen kann er sich auf eigene Veröffentlichungen bzw. von ihm gesammeltes, noch unveröffentlichtes Material stützen. Dabei ist er sich der Problematik wohl bewußt, für die Bedeutung vieler Wörter nur auf Wörterbücher unterschiedlicher Güte angewiesen zu sein, ohne die Wortbedeutung aus zusammenhängenden Texten näher bestimmen zu können. Andererseits weist er mit Recht auf den Wert moderner Sprachen und Dialekte hin, in denen sich manche altsemitische Wurzel erhalten hat, die aus den Literatursprachen längst verschwunden ist.

Um den Vergleich der angeführten Belege zu erleichtern, stellt der Verfasser die gewöhnlichen Lautentsprechungen zwischen Hebräisch und den herangezogenen Sprachen zusammen und behandelt die verschiedenen Stufen der Verwandtschaft (von vierradikalen Wurzeln und von sogenannten «verstümmelten» Wurzeln mit hebräischen dreiradikaligen Wurzeln, sowie die entferntere Verwandtschaft dreiradikaliger Wurzeln, die in zwei Radikalen übereinstimmen).

Der Verfasser beschränkt sich im Hauptteil seiner Arbeit (S. 9–56) absichtlich auf die Wurzeln, bei deren Beurteilung er von Koehler und Buhl *abweicht* oder bei denen er Ergänzungen zu bieten hat. Aber auch so bietet er noch reiches Material zu über 650 hebräischen Wurzeln. Dabei ist neben der gründlichen Sachkenntnis des Verfassers sein behutsam ausgewogenes Urteil und die Angabe der einschlägigen Literatur besonders anzuerkennen, die auch dem Benützer die Bildung eines eigenen Urteils erlaubt. Ein ausführlicher Index (S. 57–76) erschließt den behandelten Wortschatz von den einzelnen südsemitischen Sprachen aus.

Die ausgezeichnete drucktechnische Ausstattung und sorgfältige Korrektur des Buches verdienen besondere Erwähnung. Exegeten und Semitisten werden dem Verfasser für seine gediegene und verläßliche Studie danken. Sie ist nicht nur eine wertvolle Ergänzung zum hebräischen Lexikon, sondern auch ein gründlicher Beitrag zu einem vergleichenden Wörterbuch der semitischen Sprachen.

Aschau, 9. Dezember 1958. J. Aßfalg.

Friedrich Ohly, *Hohelied-Studien.* Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Joh. Wolfg. Goethe-Universität Frankfurt a. M., Geisteswissenschaftl. Reihe Nr. 1), Verlag Franz Steiner, Wiesbaden 1958, VI u. 328 S., brosch. DM 28,–.

Die Fachexegeten haben meistens keine Zeit, sich eingehender mit der Geschichte der Exegese zu befassen, weshalb hier noch sehr viel geistesgeschichtliche Arbeit zu leisten bleibt. Diese ist ungemein schwierig, da das Material in den entferntesten Bibliotheken und Archiven zerstreut liegt und vielfach noch nicht ediert ist. Um so dankbarer begrüßt es der Bibelwissenschaftler, wenn, wie im vorliegenden Fall, ein Literarhistoriker solche Fragen, die spezielle exegetische Fachkenntnisse nicht voraussetzen, aufgreift. Professor Ohly hat in der oben genannten Reihe als Nr. 1 «Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200» veröffentlicht. Er legt Wert auf die bescheidene Bezeichnung «Grundzüge», aber es handelt sich doch um mehr. Freilich könnte das beigezogene Schrifttum jeweils einzeln in genauen Monographien analysiert werden, doch liegt die Bedeutung dieses Werkes gerade in den großen und dennoch ins einzelne gehenden Linien der Entfaltung und Abwandlung durch ein Jahrtausend der abendländischen Hoheliederklärung. Beginnend mit dem *Frühchristentum* (200–375), hauptsächlich Hippolyt und Origenes, wird dann die (latein.) *Väterzeit* (375–700) behandelt, ein Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor – um nur die bedeutendsten Kirchenlehrer zu nennen –, sodann *Beda und die Karolingerzeit* (700–850), weiter die *Reformzeit und Frühscholastik* (1050–1200) mit Anselm von Laon und der Pariser Schule, endlich die wesentlich andere *monastische Hohelieddeutung* (1120–1200), die anfängt mit Rupert von Deutz und sich in die Orden der Zisterzienser, Prämonstratenser, Augustinerchorherren und Benediktiner fortsetzt. Einen einmaligen Höhepunkt bilden die bekannten 86 Sermones in Cantica canticorum des hl. Bernhard von Clairvaux.

Es ist unmöglich die Fülle von Namen und Schriften auch nur aufzuzählen. War doch das Hl nach den Psalmen das am meisten erklärte Buch des AT; allein im 12. Jh. gab es über 30 Hl-Auslegungen. So ist es am besten geeignet, die Geschichte der Frömmigkeit aufzuzeigen; denn mittels der allegorischen Deutung, die außer Theodor v. Mopsuestia und Julian v. Aeclanum kaum jemand abzulehnen wagte, konnte in dieser «Liebesdichtung» das letzte Ziel aller Religiosität, die Liebeseinheit zwischen Schöpfer und Geschöpf, gefunden werden, gleich ob mehr typologisch-ecclesiologisch, oder mehr mystisch-tropologisch, oder beides zusammenfassend in mariologischer Schau seit Ambrosius und Hieronymus («hortus conclusus»), später übrigens weniger bei den Zisterziensern als vielmehr bei den Prämonstratensern und Augustinern. Trotz aller Traditionsgebundenheit lassen sich doch divergierende Entwicklungslinien herausheben, wobei natürlich auch ein Unterschied besteht je nachdem es sich um Kommentare, Homilien oder monastische Vorträge handelt. Rupert v. Deutz hat sich als Erster gegen die traditionelle und mehr rationale Methode der Frühscholastiker aufgelehnt und dem subjektiven inneren Erlebnis des unmittelbaren Gotteswortes den Vorzug gegeben. Damit wurde die Bahn frei für die Mystiker, die die Glut ihrer Frömmigkeit namentlich aus dem Hl speisten, sei es die affektive Mystik eines Bernhard, sei es die spekulative Mystik der Viktoriner. Die deutschen Benediktiner indes waren ihrer Ordenspraxis entsprechend mehr der Tradition und Liturgie (Mariä Geburt und Himmelfahrt!) verpflichtet, weniger der Mystik.

Als Literarhistoriker hat Prof. Ohly mit besonderer Aufmerksamkeit die formelle und sprachliche Seite der Texte verfolgt und widmet ein Schlußkapitel den volkssprachigen Auslegungen (deutsch erstmalig bei Williram v. Ebersberg um 1060, altfranzösisch im 12. Jh.). Das ganze Werk will auch nur eine Grundlegung sein für eine Untersuchung über Form und Inhalt des um 1160 gedichteten, deutschsprachigen «St. Trudperter Hohenlieds», zu dem auf S. 8 schon eine stattliche Literatur angegeben wird. Auch sonst ist die patristische und mediävistische Literatur gründlich zitiert und zu Rate gezogen worden. Zwei Autorenregister zu den Quellen und zur Forschung und schließlich ein thematisches Sachregister erleichtern das Nachschlagen und den Gebrauch dieser äußerst fleißigen und sachkundigen Studien.

Der kritische Alttestamentler kann zwar bei bestem Willen und trotz Claudel mit dem Hl bibeltheologisch nicht viel anfangen, – schon ursprünglich als Allegorie abgefaßt wurde es sicher nicht! – aber die Geschichte der Auslegung zeigt eindeutig, wie schon im Judentum und dann im Christentum die Allegorie, Typologie und Tropologie mit Vorliebe aus dem Hl verborgene Schätze wärmster Gottesminne herausholte und daher mit einem gewissen traditionellen Recht auch heute noch herausholen darf; und selbst wenn es sich anfänglich «nur» um eine Liebesdichtung handelte, die immerhin nach providentieller Fügung in die Sammlung der atl Bücher einging, so kann zum mindesten auch jede echte bräutliche Liebe ein Typ für die ewige göttliche Liebe sein. «Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!»

München, 1. April 1959. V. Hamp.

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Ido)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh. Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien; Syn = Synoptiker syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT	=	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov	=	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AJA	=	American Journal of Archaeology
AtlAbh	=	Alttestamentliche Abhandlungen
BA	=	The Biblical Archaeologist
BASOR	=	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	=	Bonner Biblische Beiträge
Bib	=	Biblica
BWAT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
BZ	=	Biblische Zeitschrift
CBQ	=	The Catholic Biblical Quarterly
ConiNT	=	Coniectanea Neotestamentica
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung
EstBib	=	Estudios Biblicos
ETLov	=	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT	=	Evangelische Theologie
ExpTim	=	The Expository Times
GGA	=	Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR	=	The Harvard Theological Review
HUCA	=	The Hebrew Union College Annual
IZBG	=	Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JJS	=	Journal of Jewish Studies
JQR	=	Jewish Quarterly Review
JTS	=	Journal of Theological Studies
MüTZ	=	Münchener Theologische Zeitschrift
NT	=	Novum Testamentum
NtlAbh	=	Neutestamentliche Abhandlungen
NTS	=	New Testament Studies
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
Or	=	Orientalia
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrPer	=	Orientalia Christiana Periodica
OTS	=	Oudtestamentische Studien
PEQ	=	The Palestine Exploration Quarterly
RA	=	Revue d Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	=	Revue Biblique
RBén	=	Revue Bénédictine
RechScRel	=	Recherches de Science Religieuse
RHE	=	Revue de l Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel	=	Revue d Histo re et de Philosophie Relig.
RHR	=	Revue de l Histoire des Religions
RScPhilT	=	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScRel	=	Revue des Sciences Religieuses
RTPhil	=	Revue de Théologie et de Philosophie
SCat	=	Studi: Cathoiica
ST	=	Studia Theologica
TGl	=	Theologie und Glaube
TLZ	=	Theologische Literaturzeitung
TQ	=	Theologische Quartalschrift
TRev	=	Theologische Revue
TrTZ	=	Trierer Theologische Zeitschrift
TRu	=	Theologische Rundschau
TWNT	=	Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas	=	Theologische Zeitschrift Basel
VD	=	Verbum Domini
VigChr	=	Vigiliae Christianae
VT	=	Vetus Testamentum
WO	=	Die Welt des Orients
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	=	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	=	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT	=	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	=	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg	=	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche

HERMANN SCHELL

Verherrlichung und Gemeinschaft

Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk

Herausgegeben und eingeleitet von Paul-Werner Scheele

439 Seiten, Ln. DM 19,50; brosch. DM 17,—

In über 800 kürzeren oder längeren Abschnitten aus Schells Schriften und Reden bietet dies Werk eine kleine christliche Summa, die im Gewand begnadeter Sprache in ihrer Breite wie Tiefe dem Menschen von heute Entscheidendes zu sagen und zu geben hat.

In der bisherigen Schelliteratur nimmt die Auswahl eine Sonderstellung ein. Sie läßt – in dieser Form erstmalig – Schell selbst sprechen, und zwar den ganzen Schell, diesen aber in seinen besten und unbestrittenen Äußerungen. Auswahl und Einleitung wollen einer gerechten und umfassenden Zusammenschau der Theologie Schells dienen.

«... Eine für anspruchsvolle Priester und Laien wahrhafte Theologie des Geistes und des Herzens, des Denkens und des Lebens tut sich in diesem Buche kund. Nicht nur lesen sollte man es, sondern auch betrachtend beten.»

«Oberhirtliches Verordnungsblatt»

«Wir betrachten diese Auswahl aus dem Gesamtwerk Hermann Schells als wertvolle Bereicherung unserer heutigen theologischen Literatur».

«Der große Entschluß»

«Dieses Buch wird von all denen begrüßt werden, denen Theologie nicht eine Sache mechanischer Tradierung, sondern persönlicher und existentieller Betroffenheit ist.»

«Korrespondenzblatt des PGV»

«Es werden große und tiefe Gedanken, die sprachlich glänzend formuliert sind, dargeboten. Vor allem wird der Prediger und Seelsorger für seine Predigt wertvolle Anregungen daraus schöpfen. Das Buch kann vor Versandung bewahren. Es nötigt zum selbständigen Denken und Vollziehen. Ein Buch, das Beachtung verdient.»

«Anzeiger f. d. kath. Geistlichkeit»

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Vinzenz Hamp
Professor der alttestamentlichen Exegese an der Universität in München

Dr. Rudolf Schnackenburg
Professor der neutestamentlichen Exegese an der Universität in Würzburg

Neue Folge | Januar 1959 | Jahrgang 3 - Heft 1

INHALT

Geh. Rat Johann Goettsberger † 1
H. Groß, Zum Problem Verheißung und Erfüllung 3
H. Schneider, Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran . 18
J. Schildenberger, Zur Textkritik von Ps 45 (44) 31
E. Neuhäusler, Ruf Gottes und Stand des Christen Bemerkungen zu 1 Kor 7 43
J. Blank, Die Verhandlung vor Pilatus Joh 18,28—19,16 im Lichte johanneischer Theologie 60

KLEINERE BEITRÄGE:

H. Schürmann, Zur Traditions- und Redaktionsgeschichte von Mt 10,23 82
R. Schnackenburg, Die „Anbetung in Geist und Wahrheit" (Joh 4,23) im Lichte von Qumran-Texten 88
J. Bauer, Uxores circumducere (1 Kor 9,5) 94
S. Grill, Textkritische Notizen 102

BERICHTE:

Internationaler kath. Bibelkongreß in Löwen und Brüssel (Hamp) 103
XIII. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas (Mußner) 104

UMSCHAU UND KRITIK:

Alttestamentliche Rezensionen 107
Neutestamentliche Rezensionen 143

VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

Postverlagsort Paderborn

Die „Biblische Zeitschrift" erscheint im Januar und Juli eines jeden Jahres
Umfang pro Heft: 160 Seiten, Preis des Heftes: DM 15,—
Studentenpreis DM 13,—
Nur Jahresabonnement möglich

Schriftleitung: *Altes Testament:* Universitätsprofessor Dr. Vinzenz Hamp, München 23, Karl-Theodor-Str. 47/I links

Neues Testament: Universitätsprofessor Dr. Rudolf Schnackenburg, Würzburg, Sonnenstraße 15

Verlag: Ferdinand Schöningh, Paderborn

Bankverbindungen: Commerzbank und Deutsche Bank, Paderborn
Postscheck: Hannover 1533, Basel V 24445

Die Mitarbeiter dieses Heftes sind:

Univ.-Prof. Dr. Nikolaus *Adler*, Mainz-Gonsenheim, Jahnstr. 11a — Dozent Dr. Lic. Johannes *Bauer*, Graz, Universität — Kaplan Josef *Blank*, Würzburg, Frankfurter Str. 122 — Univ.-Prof. DDr. Georg *Botterweck*, Tübingen, Am Apfelberg 2 — Prof. Dr. P. Severin *Grill* O. Cist., Heiligenkreuz bei Wien — Hochschulprofessor Dr. Heinrich *Groß*, Trier, Auf der Jüngt 1 — Prof. DDr. Georg *Molin*, Graz-Wetzelsdorf, Herbersteinstr. 88 — Prof. Dr. Franz *Mußner*. Trier, Weberbachstr. 72 — Dozent Dr. Engelbert *Neuhäusler*, München, Amalienstr. 47 III — Prof. Dr. P. Robert North SJ, Pontific. Instit. Bibl., Jerusalem-Israel, P. O. Box 497 — Univ.-Prof. DDr. Friedrich *Nötscher*, Bonn, Reuterstr. 76 — Prof. Dr. P. Johannes *Schildenberger* OSB, Beuron — Univ.-Prof. Dr. Josef *Schmid*, München 19, Franz-Marc-Str. 12 — Univ.-Prof. Dr. Heinrich *Schneider*, Mainz, Kaiserstr. 66 — Univ.-Prof. Dr. Kurt *Schubert*, Wien I, Walfischgasse 10/IV/20 — Prof. Dr. Heinz *Schürmann*, Erfurt, Löberflur 24 — Univ.-Prof. Dr. Anton *Vögtle*, Freiburg/Br., Johann-von-Weerth-Str. 12

Für unverlangt eingesandte Manuskripte kann keine Gewähr übernommen werden. Die Schriftleitung ist nicht verpflichtet, unangeforderte Rezensions-Exemplare zu besprechen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Porto beigefügt ist.

Imprimatur. Paderbornae, die 12 m. decembris 1958. Vicarius Generalis Rhode

Diese Zeitschrift ist Eigentum des Verlages Ferdinand Schöningh, Paderborn. Der Verlag ist Inhaber der Urheberrechte am Inhalt.

© 1959 Ferdinand Schöningh, Paderborn
Printed in Germany (Knoth, Melle)

Alle Rechte, auch die des Nachdrucks im Auszug, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten